This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.

Dreizehnter Jahrgang.

Richard Gottheil.

Berlin.

Ad. Mampe.

1886.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
OCT 29 1986

Inhalt.

Abhandlungen und Bemerkungen.

	Seite
Die ältesten Mischna-Compositionen, von Dr. M. Lerner .	1— 12.
Geschichte der Juden in England, von Dr. S. Goldschmidt	12— 54.
Lexicographische Notizen, von Dr. D. Hoffmann	54— 56.
Zur geschichtlichen Literatur, von Dr. Berliner	57— 63.
Recension: Harkavy, Neu aufgefundene Bibelhandschriften .	63— 64.
Die Sprüche Salomo's, von Hermann Deutsch	65—100.
Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert, von Dr. S. Goldschmidt	101—127.
Zunz-Stiftung	127—128.
Aus der Vaticanischen Handschrift von Abraham b. Asriels Machsor-Commentar, von Prof. Dr. D. Kaufmann .	129—160.
Das Machsor Nürnberg von Dr. B. Ziemlich (Schluß) .	161—191.
Die Baraita über die 4 Söhne, von Dr. D. Hoffmann .	191—202.
Recension: Kroner, Festschrift	202—204.
R. Joseph Kara und sein Commentar zu Kohelet, von Dr. Einstein	206—261.

Ozar Tob, die hebräische Beilage enthält:

פירוש קהלת לר׳ יוסף קרא.

Seite 261 Z. 17 ist zu lesen: אמר ר׳ יצחק מקרא אני דורש.

Vorbemerkung der Redaction.

Nachfolgende Abhandlung bezweckt in erster Linie, den Nachweis zu führen, daß bereits Hillel eine Mischna redigirt hat, und das von Hoffmann im „Magazin“ 1881 und 1882 und in der Programm-Schrift „Die erste Mischna“ gefundene Resultat, wonach die Schüler Hillels und Schammais ungefähr im J. 42 die erste Redaction einer Mischna vorgenommen haben, umzustoßen. Wenn nun auch unserer Ansicht nach dies dem Verf. kaum gelungen sein dürfte, (wie in den Anmerkungen Hoffmanns zu dieser Arbeit dargelegt wird), so enthält die Abhandlung doch so viel neues Material und neue Gesichtspunkte zur Erörterung der in der Rede stehenden Frage, daß selbst Derjenige, der mit ihren Resultaten nicht einverstanden ist, sie mit Interesse und mit Nutzen lesen wird.

Die ältesten Mischna-Compositionen [1]).

Von Dr. M. Lerner.

Die im Jahrgang 1884 des „Magazin“ in der Abhandlung: „Die 18 Bestimmungen“. . . . . besprochene Zeit

---

[1]) Folgende Abhandlung, welche erst jetzt veröffentlicht wird, ist bereits vor zwei Jahren verfaßt worden. —

Als Nachtrag zu der Abhandlung: „Die 18 Bestimmungen“, Magazin f. d. W. d. J., Jahrgang 1884 möge der Hinweis auf eine Bemerkung in Rpp. der Gaonen ed. Cassel, Berlin 1848 S. 40a hier Platz finden.

Die Gaonen haben b. Aboda Sara 55a אגריפס צבא gelesen, ein Epitheton, das sie mit den Worten erklären: היו קורין אותו אגריפס צבא שלא יתחלף באגריפס המלך. Vergl. Raschi z. St.

scheint den Ausgangspunkt einer literarischen Bewegung gebildet zu haben, der wir einen Theil der uns vorliegenden Mischna verdanken. Nach j. Sabbat 1, hal 4 wurden zu dieser Zeit außer den durch Stimmenmehrheit beschlossenen 18 Verhütungsmaßregeln 18 Verordnungen einstimmig zum Beschluß erhoben, 18 andere dagegen in Folge von Stimmengleichheit in der Schwebe gelassen. Vgl. S. 114 Anm. 3.

Nach Maimonides (Mischna-Commentar z. St.) gehört Sabbat 1, 1—3 zur ersten, 1, 5—8 (vgl. b. Sabbat 18b, 19a) zur zweiten Gruppe der 18 Verordnungen, vgl. jedoch b. Sabbat 13b. Hiernach dürften wir jedenfalls in Sabbat 1, 1—3 einen Theil der Mischnasammlung besitzen, die von den ältern Schulen der Beth-Schammai und der Beth-Hillel herrührt, so daß die Anordnung der Mischna Sabbat 7, 2, welche jene Halachot voraussetzt [1]), auf eine frühere Zeit, etwa auf Hillel und Schammai selbst, zurückgeführt werden müßte.

Obgleich aber die Auffassung Maimonides' keineswegs zwingend erscheint (vgl. j. Pesachim 10, 1, b. Pesachim 99b), so bleibt jedoch unsere Vermuthung wohlbegründet, daß wir in Mischna 7, 2, deren weitere Ausführung den wesentlichen Bestandtheil des Tractats Sabbat bildet, (המוציא = 7, 4; Abschn. 8; 9, 5—7; 10, 1—5; Abschn. 11; הבונה = 12, 1; החורש = 12, 2; הכותב = 12, 3—6; האורג = 13, 1 s. תוי״ט s. v. האורג; . . . העושה בי בתי = 13, 2—3; המלבן והמנפץ = 13, 4; הצד = 13, 5—14, 1; הקושר = 15, 1—2; המכבה = 16,5—8, vgl. Tosefta 11, 4) die älteste, von Hillel und Schammai stammende, Sabbatordnung erblicken dürfen. (Vgl. 7, 2 האורג u. 13, 1, Tosefta 12, 1 u. b. Sab. 105a).

In der That berichten auch die Gaonen (שערי תשובה S. 2b Nr. 20, vgl. חמדה גנוזה S. 1, wo zu שית das Wörtchen מאה supplirt werden muß, s. Hoffmann, die erste Mischna S. 13, Lurja 38b, Seder Tannaim, Kerem Chemed IV,

---

[1]) Sabb. 7, 2 muß keineswegs den Halachot 1, 1—3 vorausgegangen sein. Dis Worte יציאות und ויצא (M. 2) statt הוצאות und ויוציא weisen vielmehr auf einen ältern Sprachgebrauch hin. Hoffmann.

S. 188), daß Hillel und Schammai, zu deren Zeiten 600 Ordnungen (vgl. b. Chagiga 14a) existirten, die uns bekannten 6 Ordnungen [1]) begründet haben. Im Gegensatz zu

---

[1]) Die mehrfach genannten sechs Ordnungen (Pesikta d. K. 7a = שש ערכי המשנה Schir haschirim R. zu 6, 4, Bamidbar R. Section 12 und Targum Jonathan zu Exodus 26, 9) werden Esther R. zu 1, 2 Bamidbar R. Sect. 13, 6. Sabbat 31a und Midrasch Schocher Tob zu 19, 8 namentlich aufgeführt und in den zwei letzten Stellen auf verschiedene Verse zurückgeführt. (Vgl. Schir haschirim R. zu 6, 9 und Tanchuma zu קרח Nr. 12.)

Der Bericht der Tosefta Sabim I. 3 . . . כשהי' ר"ע מסדר (vergl. b. Erubin 54b סדורה בפיהם) dürfte nach den Gaonen, die Schammai und Hillel den Lehrstoff in sechs Ordnungen redigiren lassen, von R. Akiba lediglich mitteilen, daß er die zahlreichen Halachot, welche von Hillel bis auf ihn sich angesammelt hatten, im Anschluß an die ältere Mischna geordnet habe (Vgl. b. Chagiga 10a . . . ר"י . . . ר"א; j. Schekalim V, 1 u. b. Baba batra 134a, b. Gittin 67a, Raschi s. v. אוצר בלום, s. מנה"ז S. 176a, Gottesdienstliche Vorträge 46a, Hodegetik 210).

Es ist nicht unmöglich, daß R. A. die Ordnungen Schammais u. Hillels in Tractate gegliedert, und zwar in der Absicht, die größere Stoffmasse leichter zu beherrschen und übersichtlich zu ordnen. Wer nun aber weiter die Tractate in Perakim eingetheilt, ist unbekannt. Soviel steht jedoch fest, daß die Amoräer nicht bloß diese Einteilung, sondern selbst die Namen einzelner Perakim kannten, welche dem Anfangsworte des betreffenden Perek entlehnt sind. (Vgl. Hodegetik 264, 265). Den von Frankel a. O. angeführten talmudischen Stellen scheint jedoch eine wenig beachtete Notiz im Seder Tannaim zu widersprechen, der zufolge die Saboräer diejenigen gewesen wären, welche die Tractate in Perakim eingeteilt: ואחריהם רבנן סבוראי . . . ולא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם כלום אלא תקנו פרקים של כל (מ"ו פרקים שבכבל) תנוי כסדרן. (Kerem Chemed IV. 189). In der That aber wollte wohl Seder T. lediglich die Reihenfolge der einzelnen Perakim (vielleicht auch der Tractate, s. b. Taanit 2a, Schebuot 2a ꝛc., Maimonid. zu Sabim IV. 6, שיטה מקובצת zu Baba Mezia 15b s. v. מכדי u. v. A. u. selbst der Halachot innerhalb eines Perek, vgl. b. Chagiga 9b שונה פרקו, 14b שנה לי פרק אחד, dagegen b. Berachot 22a und Baraita Abot VI פרק . . . או הלכה vgl. j. u. b. Megilla IV u. A.) als das Werk der Saboräer bezeichnen, eine Auffassung, die nicht unwahrscheinlich ist, wenn man annimmt, daß die Wendung פרקי של כל מסכתא של כל תנוי in פרקי של כל תנוי (vgl. b. Sabbat 144a אי בחדא מסכתא . . . אי בכוליה תנויא) zusammengezogen wurde. —

Hoffmann, der durch ס׳ הקנה, eine junge, pseudegigraphische Compilation (vgl. Grätz, Bd. VII, 458 Note 3) verleitet [1]) die Gaonen von einer Mischnaredaktion unter Beth-Schammai und Beth-Hillel reden läßt, müssen wir den einfachen Wortsinn des gaonäischen Berichts betonen: ולא תקנו מהלל ושמאי אלא ו׳ סדרים בלבד והם אותם שתקנו היו אנשי משנה der, wenn wir entweder den Buchstaben מ׳ von מהלל wegstreichen (vgl. Machsor Vitry im K. Ch. a. a. O.) oder dem תקנו ein נ׳ vorsetzen, deutlich genug sagt, daß Hillel und Schammai selbst den überlieferten Lehrstoff in 6 Ordnungen redigirt haben. Die Baraita b. Megilla 21a, auf welche Hoffmann S. 14 als auf die Quelle des gaonäischen Referats hinweist, bietet nichts mehr als die der Wendung des Seder T.: ירדה זיעה לעולם parallele Redensart: ירד חולי לעולם; thatsächlich aber hat die gaonäische Mittheilung mit der Baraita nur so viel gemein als sich die Redaktion von Mischnaordnungen mit der Einführung einer sitzenden Lernweise berührt. Die gesuchte Motivirung einer angeblichen Namensvertauschung (S. 15) scheitert vollends an der Thatsache, daß die זקני ב״ש und die תלמידי שמאי . . . שלא שמשו כל צרכן verschiedenen Zeiten angehört haben. Hiernach sind wir berechtigt, alle die Bestandtheile der Mischna, welche die Grundlagen der entsprechenden Tractate bilden, als Werk Schammais und Hillels zu betrachten.

Zu Orlah 2, 4 reicht der kurze, sentenzartig gefaßte Lehrsatz, an den sich eine Controverse der ältern Beth-Schammai und Beth-Hillel anschließt, mindenstens bis auf die Zeit Hillels hinauf (vgl. das. 5), von dem er seine abstracte Formulirung erhalten haben dürfte. Diese Halacha setzt auch R. Gamaliel Hasaken voraus (II, 12). Einen

---

[1]) Diese Darstellung ist unrichtig. Ich habe ursprünglich vom ס׳ הקנה nichts gewußt, als ich im Sommer 1880 in einem Vortrage, der dann im Magazin 1881 veröffentlicht wurde, aus mehreren Theilen der Mischna zu meinen Resultaten gelangte. Erst später 1882 kam mir ס׳ הקנה zu Gesichte, und ich vermuthete, daß dem Verf. ein correcteres סדר תנאים als das unserige vorgelegen. Hoffmann.

nähern Commentar zu diesem Satz bilden M. 6—7 (vgl. Pesachim 1, 1), in der die Wendung אחד ומאה das Alter der traditionellen Ansicht R. Eliesers (Therumoth 4, 7) zu bestätigen scheint, wenn man sich nicht anzunehmen bequemt, daß nach R. Josua אחד nicht wörtlich zu fassen sei. (Vgl. תוי״ט 2, 2 s. v. סאה gegen Ende). Nach der Auffassung Raschi's (Chullin 99a s. v. למה) und des ר״ש (z. St. s. v. למה), die sich aus vielfachen Gründen empfiehlt (vgl. 4: והמדמע, 6: והמדמע, 7: גריסין), dürften Orlah 2, 1—5, welche den Begriff מדמע näher bestimmen, eine im gewissen Sinne weitere Erläuterung der M. 2, 4 bilden. Aber auch diese 3 Mischnah's gehören, wie es scheint, ihrer Composition nach einer Zeit an, die R. Elieser und R. Josua voranging, wenn wir davon 2 spätere Zusätze ausscheiden. Der Zusatz של דמאי (2, 1) stammt aus einer Mischna R. Meirs (vgl. Jer. z. St.); R. Simon (2, 1) dürfte bloß eine abweichende L. A. vermerkt haben, während R. E. beide L. A. auszugleichen sucht. Es ist nicht undenkbar, daß der dem R. Elieser vorangehende (vgl. b. Beza 32a, jedoch auch Tosefta Kelim 3, 13, b. Berachot 9b, s. Alfassi: ר״ם . . . . ר״ע, b. Baba Mezia 7a, b. Moed Katan 2a, b. Chagiga 16a Tossafot s. v. שנים, Jer. das. und b. Erubin 13b) R. Simon mit einem der zwei Simon [1], sich deckt, die b. Sabbat 15a als Nachkommen Hillels genannt werden, eine Annahme, der allerdings Meila 18a widerspricht oder vielmehr, durch welche die daselbst aufgeworfene Frage sich beseitigen ließe. Aber selbst wenn wir mit dem b. T. den R. S. der Mischna mit R. S. b. Jochai identifiziren und die zwischen demselben u. R. E. bestehende Controverse als Meinungsdifferenz auffassen, dürfte es, abgesehen von dem ומצטרפין, immerhin als wahrscheinlich gelten, daß wir in den Exemplificirungen der M.: 2, 3, 6, 7 mindestens eine Redaktion R. Eliesers besitzen. Denn so viel steht fest, daß Orlah 2, 1, 6—7, welche nur אחד ומאה

[1]) Einer dieser zwei Nachkommen Hillels scheint Schebiit II. 1 (b. Moed Katan 3b . . . ר״ג וב״ד . . . תקנתא דב״ש וב״ה) wiederzukehren.

als Maß anführen, nach schlichter Auffassung die Ansicht R. Eliesers .wiederspiegeln. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet schwinden alle Schwierigkeiten, welche Maim., R. S., Bertinoro, und תוי"ט (s. M. 3 s. v. ואח"כ, M. 2 s. v. סאה, dagegen ר"ש M. 2 s. v. והערלה: . . . ויש בהן כדי לבטל und M. 3 s. v. שנפל: שאני תרומה דצריכה להרים) in Orlah II, 2—3 gefunden haben (vgl. J. z. St. und zu Therumoth 4, 7). M. 2 handelt allerdings von dem Fall, daß ein Maß hebe in 100 Maß profanen Getreides hineingefallen; deshalb wird das ganze Gemenge dem Laien gestattet.

Daß sich aber die Hebe nicht mit der später hinzugekommen Orlah vereinigt, das gerade eben erfahren wir durch diese Mischnah. In M. 3 (vgl. תוי"ט s. v. ואח"כ) kommt noch hinzu, daß dem ersten Maß Orlah selbst die Kraft verliehen wird, den Ueberschuß (ועוד) zu einem erlaubten zu gestalten. (Vgl. Maim. z. St. und ר"ש s. v. שנפל: דצריכה להרים).

Wir dürfen also als wohlbegründete Vermuthung die Annahme hinstellen, daß Orlah 2, 4 (6—7) der Redaktion Hillels, 2, 1—3 der seiner Schule angehört.

Ebenso scheint Kethubot 9, 7 (8) aus der Redaktion Hillels hervorgegangen zu sein. R. Gamliel Hasaken hatte die Einrichtung getroffen, daß Wittwen vor der Erhebung ihres Kethuba-Vertrages nicht durch einen Eid, sondern durch ein Gelübde ihre Aussage erhärten, von den Vermögen ihres Mannes noch nichts erhalten zu haben (Gittin 4, 3). Vor der Verordnung R. Gamliels hatten die Gerichte Bedenken getragen einer Wittwe den Eid zuzugestehen, den sie nach der ursprünglichen Vorschrift leisten sollte. (Das.) Dieses Bedenken der Gerichte, welches wahrscheinlich durch Vorkommnisse eidlichen Mißbrauchs erregt wurde (vgl. b. und j. Gittin z. St.), dürfte der Natur der Sache nach bereits vor R. Gamliel sich geltend gemacht haben. Unsere Mischna also, welche die ursprüngliche Vorschrift der Eidesleistung enthält, kommt aus einer Zeit, die wohl über eine Generation älter als R. Gamliel ist.

Die prägnante Fassung, die ungewöhnliche Ausdrucksweise פוגמת כתובתה und die stilistische Wendung des dreifach wiederkehrenden .... לא תפרע (vgl. Kilaim 9, 1, Peah 1,6 ונוטל מן הגורן דברי ר"ע —) unterstützen unsere Annahme, daß wir in dieser Mischna eine Composition Hillels besitzen. — In Schebuot 7, 7, wo der Wortlaut dieser Mischna mit כשם שאמרו angeführt wird, kehrt ... לא תפרע viermal wieder und geht נכסים משועבדים denn נכסי יתומים voran (vgl. תוי"ט Ketubot a. O.) —

Die beiden äußersten Zeitpunkte, innerhalb welcher Kelim 2, 1 (9, 1) componirt worden sein dürfte, lassen sich ziemlich genau bestimmen. Nach b. Sabbat 14b (j. Sabbat 3b und Parallelst.) haben die beiden Jose die Verordnung getroffen, daß Glasgeschirr die Fähigkeit erhält, levitisch unrein werden zu können, während eine Relation des j. Kethubot 32c (die das. und Parallelst. gemachte Bemerkung: ר' יונה אמר יב"ט hat Gr. III Note 14 mißverstanden) diese Bestimmung auf Simon b. Schetach zurückführt. Diese widersprechenden Angaben werden vom j. T. in der Weise ausgeglichen, daß Simon b. Schetach eine ältere Verordnung, welche in Vergessenheit gerathen war, erneuert habe. Daß jedoch Simon b. Schetach die Reinheitsgesetze auf umgeschmolzene Metallgefäße ausgedehnt hat, das steht zweifellos fest (b. Sabbat 14b, 16b, j. Sabbat das. und Parallelst.) Die Zeit des Simon b. Schetach bildet somit den Terminus a quo.

Auf der andern Seite wird Kelim 2, 1 nicht bloß von Beth-Schammai und Beth-Hillel vorausgesetzt, deren Discussion, Tosefta Kelim 2, 1 über die erweiterte oder eingeschränkte Beziehung des ומטמאין לאחוריהם sich zu erheben scheint, sondern auch von R. Jochanan b. Sakkai (2, 2) und R. Gamliel Hasaken (Bechorot 38a, Sifra Parscha 7 nach Babli zu corrigiren, vgl. Tosefta Aboda Sara II, s. ר"ש und Tossafot Sabbat 16a s. v. ה"נ, Kelim 2, 3; 27, 1 und 25, 1 אין לו לאחרים = dem commentirenden לחליקה des b. T., 25, 2 תוי"ט s. v. משבעה und Chagiga 3, 1, vgl. auch Para 10, 3 und Edujot 7, 5).

Die angegebene Mischna, an die sich ursprünglich Kelim 9, 1 wohl vor כלי חרס angeschlossen hat, dürfte hiernach von Hillel geordnet worden sein; sie bildet aber im Verein mit Kelim 9, 1 die Grundlage des ganzen Tractats, der 2—10 von כלי חרס, 11—14 von כלי מתכת 15-29 von כלי עץ und כלי עור und 30 von כלי זכוכית handelt.

Als Mischna Hillels kann Sota 7, 2 bezeichnet werden; 7, 8 enthält eine Bemerkung, die aus der Zeit Agrippa's d. I. stammt (vgl. Hoffmann S. 20). Diese Bemerkung aber unterbricht sichtlich den continuirlichen Zusammenhang der dort gegebenen Darstellung (vgl. .. וקורא יושב וקורא מתחלה). Somit dürfen wir diese Beschreibung in eine Zeit versetzen, die Agrippa dem I. vorangegangen. Aber diese Beschreibung sowohl wie überhaupt 7, 3—9 bilden einen Commentar und eine weitere Ausführung zu 7, 2, die um 2 Generationen vor Agrippa — füglich also von Hillel — redigirt worden seine mag.

Diese 3 Perakim (7, 2—9) gehören jedoch ihrem Inhalte nach nicht zum Tractat Sota, sie sind nur künstlich vermittelst 7, 1 unter diesen Titel untergebracht worden. Diese in der Mischna mehrfach wiederkehrende Erscheinung berechtigt wohl zu der Annahme, daß die Redaktion der Partie'n, die nur mit Noth in einen Tractat von ungleichartigem Inhalt hineingewebt wurden, älter als die Gliederung der Ordnungen in Tractate ist. Zur Zeit, als die 6 Ordnungen in Tractate eingetheilt wurden, lagen jene Bestandtheile bereits geordnet vor, so daß sie durch künstliche Hilfsmittel unter die aufgestellten Titel subsumirt werden mußten.

Aus Peah 2, 6 ergibt sich, daß in 2, 5 eine Tradition uns aufbewahrt worden, die R. Gamliel Hasaken in der Quaderhalle erhalten hat. Diese Mischna aber, welche in ihrer abstrakten Fassung als Composition R. Gamaliels angesehen werden darf, bildet eine Erläuterung zu Pea 2, 1 חרץ אחר. Peah 2, 1 bis חרץ אחר, eine Mischna, die uns die Grenzen der einzelnen peapflichtigen Felder lehrt, rührt wohl in ihrer Anordnung von Hillel her. Die Grundlage des

Tractats, der 1– 4,9 von פאה, 4,10—5, 6 von לקט, 5,7—7,2 von שכחה, 7,3 van פרט, 7,4 - 8 . . . von עוללות, 8,5—7 . . . von מעשר עני entsprechend der Reihenfolge der im Lev. 19,9 – 10, und Deuteron. 24, 19—21 befindlichen Gesetze handelt, kann als Mischna Hillels[1]) betrachtet werden. Mit der Auffassung, die uns der Wortlaut des gaonäischen Berichts aufdrängt, stimmt das Sendschreiben R. Scherira Gaons überein, der (Juchasin ed. Warschau 1846 S. 120b) die in Sanhedrin 5, befindliche Mischna auf die Zeit Hillels und Schammais zurückführt. Seine Worte . . . מן הוא זמן דהלל so wie die talmudische Angabe תלמיד היושב לפני רבו wiederstreiten der Annahme Hoffmanns (S. 23—24), daß diese Mischna von den Schulen redigiert und R. Jochanan b. Sakkai von seinen „Collegen" Ben Sakkai genannt wurde.

Indeß kann nicht geläugnet werden, daß die Hyperbel von den 600 Mischnaordnungen geeignet ist, gegen die Historizität das ganzen gaonäischen Berichts Mißtrauen zu erwecken.

Sehen wir jedoch von diesem leicht deutbaren agadischen Zug ab (vgl. מונה"ז S. 167, 168), so werden wir dem Bericht von der redaktionellen Thätigkeit Hillels und Schammais um so eher Glauben beimessen, je besser er sich in den Rahmen der Zeitverhältnisse einfügt, unter welchen Hillel sein Amt antrat (b. Pesachim 66a), denn hatte sich die Ueberlieferung ursprünglich an des Textwort angeschlossen (vgl. Frankel Hodeg. 3, 5; Hoffmann S. 7), so mußte sich im Laufe der Zeit zeigen, daß viele tradirte Lehren sich gar

---

[1]) Indem ich mir eine ausführliche Darstellung der ältesten Mischna vorbehalte, weise ich noch auf folgende Stellen hin: Jebamot I, 1—2, 5; Kiddușchin I, 1—6; Nedarim 3, 1—3; Berachot 9, 1—4, 7—8; Beza II. 1; Chagiga 1, 1, 3—5, III; Baba Kamma 1, 1 . . . ד' אבות. — (שור 2—5, vgl. 1, 4 u. 2, בור 5, 5—7, המבעה 6, 1—3, ההבער 6, 4—6, גנבה C. 7, חובל 8, גזילה 9—10, B. M. 1—2 מציאה 3 פקדון ꝛc.); Baba Mezia 7, 8 . . . (השואל 8, השוכר 9 . . .); ד' שומרין הם; Sanhedrin 7, 1, ד' מיתות (7, 5; 9, 1; 10, 7—8; 11, 1 Makkot 2, 1 ꝛc.) Vgl. j. Schekalim 5, 1, Hodegetik S. 39, jedoch auch S. 210, Tosefta Berachot 7, 24 (b. Berachot 63a, j. z. St. u. b. Sabbat 104a Raschi s. v. מה).

nicht oder wenigstens nicht passend an das Textwort anlehnen lassen (b. Chagiga 10a).

Als daher die Ueberlieferung bereits so sehr in Vergessenheit gerathen war, daß man nicht mehr wußte, ob das Pesachlamm am Sabbat geschlachtet werden durfte, mochte sich Hillel veranlaßt sehen, alle Traditionen vom Textwort loszulösen, sie nach dem Prinzip sachlicher Gliederung zu ordnen und hierdurch die Kenntniß derselben seinen Jüngern zu erleichtern.

Führen wir aber auch den Beginn der Mischnaredaktion auf Hillel und Schammai zurück, so mögen jedoch ihre Jünger, die beiden Schulen, das Werk ihrer Lehrer fortgesetzt haben (vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 45). Die Argumente freilich, die Hoffmann für die redaktionelle Thätigkeit der Beth-Schammai und Beth-Hillel herbeigebracht, halten nicht durchwegs Stich.

Da es in die Augen springt, daß die Erzählung von König Agrippa Sota, 7, 8 die Continuität unterbricht [1]), so muß sie als spätere, aus der Zeit Agrippas stammender Zusatz betrachtet werden. Eben so kann die Bemerkung אפ' אגריפס המלך (M. Bikk. III) in einer Zeit interpolirt worden sein [2]), in der man sich Agrippas noch lebhaft erinnerte (vgl. b. Pesachim 107b). Dürften somit Sota VII, 2—7, Pesachim 10, 1, 2 bis בי"ש, 3—5, 7 vor Agrippa, vielleicht von Hillel und Schammai redigirt worden sein, so könnte auch die Redaktion von Bikkurim 3, 2—6 abstractis abstrahendis auf dieselbe Zeit zurückgeführt werden. Vielweniger aber noch beweisen Schekalim 5, 1 und die davon abhängigen Tractate Tamid und Joma.

---

[1]) Diese Unterbrechung klingt keineswegs wie eine spätere Interpolation. Ueberdies würde auch eine Interpolation aus der Zeit Agrippa's, die in der Mischna festen Fuß gefaßt, zeigen, daß zu jener Zeit eine redactionelle Thätigkeit an der Mischna stattgefunden. Daß viele Halachot bereits aus früherer Zeit stammen, habe ich nicht in Abrede stellen wollen. Hoffmann.

[2]) Dies sieht aber keinesfalls wie eine Interpolation aus. H.

In erster Reihe muß die Meinung des „Minchat Bikkurim," auf den sich Hoffmann beruft, zurückgewiesen werden, daß während der Mischnalehrer seine eigenen Zeitgenossen, der Tana der Tosefta andere Beamte aufzählt, welche zu seiner Zeit gelebt haben. Denn abgesehen von der Thätigkeit Jochanan b. Gudgeda's führt die Tosefta lediglich solche Aemter auf, die in der Mischna gar nicht vorkommen. Die Tosefta will also die Mischna, welche 15 Aemter anführt, in erster Linie ergänzen [1]), indem sie 6 Funktionen hinzufügt. Die Differenz zwischen Mischna und Tosefta beschränkt sich zunächst auf einen einzigen Fall: Das Amt der Pfortenverschließung verwaltet nach der Mischna Ben Geber, nach der Tosefta Jochanan ben Gudgeda.

Aus dem Umstand aber, daß nach der Mischna Ben Arsa als Levite die Cymbeln schlägt, nach Tosefta hingegen Arsa als Levite das Orchester leitet, müßte im Gegensatz zu Hoffmanns Annahme auf die Priorität der in der Tosefta genannten Beamten geschlossen werden.

Es ergiebt sich aber aus Tamid 7, 3, daß Ben Arsa, der die Cimbeln schlug, als Chordirigent fungiert hat und somit ein und dasselbe Amt bekleidet, welches nach der Tosefta Arsa verwaltete (vgl. Arachin II, 5—6). Wird also in der Tosefta Arsa in Ben Arsa corrigiert [2]), so müssen auch die anderen daselbst aufgeführten Beamten Zeitgenossen der mischnaitischen Collegen gewesen sein [3]). Sollte also die

---

[1]) Allerdings ergänzt die Tosefta die Mischna, indem sie noch andere würdige Beamte aufführt, aber aus einer spätern Zeit, wie auch sonst die Tosefta als Ergänzung zur Mischna das hinzufügt, was aus späterer Zeit hinzuzufügen war, vgl. hierüber ausführlich „Magazin" 1882, S. 160 ff. H.

[2]) Die Druckausg. u. die Wiener Handschrift haben בן ארזא. H.

[3]) Ben Arsa scheint ein Familienname zu sein. Es gilt von diesem Namen dasselbe, was „die erste Mischna" S. 17, Note 2 über Pethachja gesagt wird. Vgl. weiter unten über Eliezer. Uebrigens ist es denn so gewagt anzunehmen, daß Ben Arsa, der im Jahre 42 unter Agrippa I. fungirte, noch etwa im Jahre 66, der Zeit der betr. Tosefta noch am Leben war? — H.

Differenz hinsichtlich des Ben Geber nicht auf eine bloße Verschiedenheit der LA. zurückgeführt werden, so dürfte man annehmen, daß zur Zeit Agrippas II., in der R. Jochanan b. Gudgeda gelebt, das Amt der Pfortenverschließung bald in der Hand Ben Gebers, bald in der R. Jochanan's gelegen[1]).

Die Gleichzeitigkeit der Beamten beider Listen führt uns zu der Vermuthung, daß Mischna Schekalim 5 wohl nach Agrippa d. II., sicherlich aber nicht vor ihm redigirt worden sein dürfte. Diese Annahme wird aber vollständig von einem klassischen Zeugen bestätigt. Als der jüd. Krieg dem Ende nahe war, wurde, wie Josephus berichtet, der Schatzmeister des Tempels (γαζοφύλαξ ἱεροῦ), Phineas[2]) mit Namen, gefangen genommen, welcher Gewänder und Gürtel der Priester, Scharlach Purpur rc. mit sich brachte[3]) (Bellum VI, 8, 3). Dieser Schatzmeister aber, der Priester-

---

[1]) Wer sich mit dieser Harmonistik zufrieden giebt, mag unsern betr. Beweis ablehnen. Hoffmann.

[2]) Nach Jos. das. brachte Phineas auch Zimmt u. Cassia und eine Menge anderer Spezereien mit sich, womit man alltäglich räucherte. Vgl. Middot 1, 4 (b. Joma 19a), Tosefta Schekalim 2, 14, Tamid 28a, Schekalim 5, 1, Middot 1, 1 und Tamid 1, 1.

Von Jesua b. Thebuthi erzählt Jos., daß er zunächst 2 Leuchter, Tische, Krüge und Schalen, Alles von lauterem Gold von der Tempelmauer herab überliefert hat. Vgl. Middot 30a כלי זהב (Schekalim 5, 6); Bellum 7, 5, 5 und „die Beschreibung des herodianischen Tempels" rc. von Dr. J. Hildesheimer (Programm des Rabbiner-Seminars 1876—77) S. 32 Anm. 63.

Darauf aber auch die Vorhänge und hohenpriesterlichen Gewänder, vgl. Schekalim 5, 1 אלעזר על הפרכת (Bellum 2, 17, 2?, vgl. 20, 3, 4; 4, 1 und Schekalim 5, 2), Middot 1, 1, Antiquit. 18, 4, 3, „die Beschr." rc. S. 23, Anm. 10e und Antiquit. 20, 1, 1—2. Hiernach dürfte Josua b. Thebuthi einer der 7 Schlüsselbewahrer gewesen sein (Tos. Schekalim 2, 15, vgl Middot 1, 4, jedoch auch 2, 6 und „Beschreibung" S. 9, Middot 1, 7, 8 und Tamid 1, 1), den jedoch mit בן טוטפת der Tosefta Schekalim 2, 14 zu identifiziren zu gewagt erscheint. Somit könnte j. Schekalim 5, 1 . . . שם רשעים vielleicht auch eine Erinnerung an diesen Pinchas veranlaßt haben, vgl. das. chal. 11, aber auch Hal. 7.

[3]) Ist ungenau übersetzt. Jos. sagt 'επέδειξε, er zeigte, entdeckte die verborgenen Schätze. — H.

stergewänder mit sich führte, ist äußerst wahrscheinlich mit dem in der Mischna genannten גזבר (Schekalim V, 2) פנחס על המלבוש (Das. 1, Middot I, 4 vgl. Tamid V, 3) identisch[1]).

Es steht somit fest, daß einer der in Schekalim V, 1 genannten Beamten zur Zeit der Tempelzerstörung gelebt hat. Eine noch nähere Begrenzung der Lebenszeit der hier besprochenen Priester gewinnen wir aus einer andern Nachricht des Josephus. Als Crassus i. J. 53 einen Feldzug wider die Parther unternehmen wollte, kam er nach Judäa und plünderte den Tempel. Vgl. Bereschit Rabba Sect. 70: שהעשירו מן ההקדשות הצפונות בלשכה. Unter dem vielen Gold, das er im Tempel geraubt, befand sich auch eine Stange die 300 Minen schwer war. „Diese Stange", erzählt Josephus Antiquit. XIV, 7, 1 „übergab ihm der Priester Eleazar, welcher Schatzmeister des Tempels war; aber nicht aus Bosheit, (denn er war ein guter, rechtschaffener Mann), sondern da er die Vorhänge im Tempel in Verwahrung hatte, welche von bewunderungswürdiger Schönheit und kostspieliger Arbeit waren, und an dieser Stange hingen, befürchtete er, weil er sah, daß Crassus so begierig war, derselbe möchte den ganzen Schmuck des Tempels wegnehmen. Er gab ihm also die Goldstange als Lösegeld für alles Uebrige und nahm einen Eid von ihm, daß er sonst nichts im Tempel berühren, sondern mit dem ihm Gegebenen sich begnügen wollte". . . .

[1]) Dies ist nicht so sicher! Der Phineas des Josephus entdeckt dem Titus verborgene Schätze. Darunter sind nicht nnr priesterliche Kleider, sondern auch, was zu dem Vorhange und dem Räucherwerk gehörte (vgl. Josephus das.) Der Phineas des Jos. müßte also auch über die Vorhange und über das Räucherwerk die Aufsicht geführt haben, während in der Mischna Schekalim Elieser über die Vorhänge nnd בית אבטינס wenigstens über מעשה הקטורת gesetzt war. Es ist also ein Irrthum des Verf., wenn er (in der vorherg. Note) meint, Jos. b. Teb. habe die Vorhänge überliefert. Uebrigens könnte auch derselbe Pinchas, der im Jahre 42 Beamter war, noch im J. 70 gelebt haben. Daß Pinchas lange Zeit Beamter war, beweist schon der Umstand, daß eine Halle nach ihm לשכת פנחס המלביש genannt wurde (Middot I, 4). H.

Dieser Schatzmeister **Elazar**, der die Vorhänge im Tempel in Verwahrung hatte, ist sicherlich nicht verschieden von dem in Schekalim V, 1 genannten אלעזר על הפרוכת, von dem wir das. V, 2 erfahren, שקבלו רוב הצבור עליהם, er wäre, wie auch Josephus berichtet, ein so braver und rechtschaffener Mann gewesen, daß er sich des allgemeinen Vertrauens erfreute. Hat nun Elasar um das Jahr 53 [1]; Pinchas um d. J. 70 gelebt, so haben wohl alle in Schekalim angeführten Beamten in den letzten 17 Jahren des Tempelbestandes geblüht, daß aber zu derselben Zeit auch die Tempelbeamten der Toseftaliste gelebt haben, ist bereits oben erwiesen worden. Eine Annahme, die folgende Notiz bei Joseph. zu erhärten scheint.

An der Spitze der Zeloten, erzählt Josephus, stand neben Elasar, Sohn Simon's, der Priester **Zacharias**, Sohn **Phaleks** (Bellum IV, 4, 1: *Ζαχαρίας υἱος φαλέχου γένος 'εκ τῶν ἱερέων*). Jost's Vermuthung, daß dieser Zacharias mit dem talmudischen (b. Gittin 56) identisch sei, sucht Grätz (III, S. 543 Anm. 1) durch eine L. A. bei Haverkamp zu belegen. Da aber der nüchterne Bericht des R. Jose . . . . ענותנותו (Tosefta Sabbat 16 (17) § 6) dieser Identification widerstrebt, so dürfte wohl eher an Zacharias b. Baruch [2]) zu denken sein, von dessen Aufrichtigkeit und Offenheit uns Bellum IV, 5, 3 den besten Beweis liefert (vgl. b. Gittin 57b). Hingegen dürfte vielleicht der genannte

---

[1]) Es scheint ein lapsus calami vom Herrn Verf., indem er das Jahr 53 vor Chr. mit 53 n. Chr. verwechselt zu haben scheint. — Indessen sind wir dem Verf. dafür sehr dankbar, daß er uns auf diesen Eleasar, der zur Zeit des Crassus „über die Vorhänge" gesetzt war, aufmerksam gemacht. Wenn also in der Mischna etwa 100 Jahre später wieder ein אלעזר על הפרוכות erscheint, so haben die späteren Beamten den Namen ihrer berühmten Ahnen geführt, was „die erste Mischna" S. 17 Note 2 von Pethachja behauptet wurde und was vielleicht auch von בן ארזא und פנחס gelten dürfte. H.

[2]) Abkulos dürfte vielleicht entweder = *εὔχληρος*, eine Uebersetzung des Namens Baruch oder als *εὔχολος* eine Charakterbezeichnung des Zacharia sein.

Priester Zacharias ben Phalek sich in Tosefta Schekalim II, §14 wiederfinden, wo ein „Sohn Phaleks" als Verwalter der Holzkammer oder der vielfach angesammelten Holzmaterialien, בן פלך על העצים, erscheint (vgl. Schekalim VI, 1, Middot II,5, Taanit IV, 5 und Bellum II. 17, 6). Sollte nun Elasar der Mischna der als Zelotenführer bekannte Sohn Simons sein[1]), so würde unsere Identification einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten.

Steht es nur hiernach fest, daß die in Mischna 5, 1 und Tosefta Schekalim 2, 14 genannten Beamten in der letzten Epoche des jüdischen Staates gelebt haben, so dürfen wir annehmen, daß ein Zeitgenosse derselben, der den Untergang überlebt, die uns vorliegende Beamtenliste angefertigt hat.

Besitzen wir aber in Schekalim 5 nicht ein archivalisches, aus der Zeit des Tempelbestandes herrührendes Verzeichniß, so können auch die Tractate Middot (1, 4), Tamid (3, 2 מתיא בן שמואל; 30b: בן ארזא 7, 3; 3, 8 גביני כרוז und Schekalim 5, 1), und Joma (3, 1, 9: בן גמלא, vgl. Antiquit 20, 9, 7, 10—11, vgl. Tamid und Schekalim l. c.) nicht früher als kurz nach[2]) der Zerstörung des Tempels redigirt worden sein.

[1]) Dafür ist auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden. H.

[2]) Kaum annehmbar erscheint die Vermuthung, daß unsere Liste noch zur Zeit des Tempelbestandes sollte angefertigt worden sein, weil bei der allgemeinen Vernichtung, die auch das Archiv traf, sie sich nur auf wunderbare Weise hätte erhalten haben können. Man würde aber vergebens nach einem stichhaltigen Grund suchen, wollte man annehmen, daß ein Tannaite privatim dieses Beamtenverzeichniß angelegt. Im Uebrigen könnte die Differenz zwischen beiden Annahmen höchstens 19 Jahre betragen.

Anm. der Red.: Die Beamtenliste ist durchaus kein Bestandteil für sich, sondern ein integrirender Theil der Mischna, die in den Lehrhäusern gelehrt wurde. Die Namen erscheinen noch in andern Mischnajot (vgl. z. B. Schekalim V, 4; Joma III, 1; Tamid VII, 3). Ueber das Verhältniß der ältesten Tosefta zur Mischna haben wir in „Magazin" 1882 S. 159 ff. gesprochen. Wenn unsere Hypothese, daß die Mehrzahl der Beamtennamen Familiennamen sind, richtig ist, dann begreift man noch leichter die Stellung dieses Verzeichnisses in der Mischna. Es waren gewissen Familien Aemter gesetzlich zugetheilt. Das Verzeichniß war somit ein Bestandtheil des Mischna-Gesetzes. H.

[illegible]

[illegible] bis [illegible] gesucht hat (vgl. 1, . . . [illegible] 2, ... [illegible] %, [illegible] . . . [illegible] und R. 4 [illegible]).

Auf diese Gruppe, welche drei Zeiten: den 1., 15. und 25 Adar behandelt, dürfte ursprünglich 3, 1, 2 bis לשכה gefolgt sein. Die Einrichtung der regelmäßigen Einsammlung von Geldspenden (vgl. 2 Chronik 31, 11, j. Schekalim 5, 12 Nehemia 13, 13 Schekalim IV, 1a stammt nach Megillat T. aus der Zeit, in der die pharisäische Ansicht durchgedrungen, daß die täglichen Opfer auf Kosten der Gesammtheit dargebracht werden müssen: כשגברו עליהם ונצחום התקינו שיהו שוקלין שקלין ומניחין אותן בלשכה והיו תמידין קרבין משל צבור (vgl. j. 4, 1 לעשות פומבי Gr. III, 654).

[illegible]em Bericht R. Ismaels, daß die Behälter der

Tempelspenden nach dem griechischen Alphabet numerirt waren (Schekalim 3, 2), sollte man glauben, daß die Verordnungen der Schekalimsammlung auf Männer zurückzuführen ist, die lange vor Simon b. Schetach (Grätz III, 607) gelebt haben (vgl. b. Rosch Haschana 7a . . . באחד בניסן . . . לתרומת Tosefta 1, Antiquit. I, 3, 3, b. das. ויחיד . . . . מסרם לצבור, Arachin 3, 4). Fügen wir noch 5, 2 bis ואין, eine Mischna, in der R. Natan Tamid 27a die LA. שלשה עשר hatte, sowie 6, 1 bis במקדש (ohne היו) hinzu, eine Notiz, deren hohes Alter aus של בית ר"ג . . . und 6, 3, (vgl. Middot 2,6), hervorgeht, so dürfen wir behaupten, daß wir in den angeführten Bestandtheilen die Form der ältesten Mischna besitzen, die zu dieser Zeit jedenfalls nur mündlich tradirt wurde. Der später hinzugekommene Schlußsatz 7, 8 scheint eine Ordnung von בכורות, שקלים, בכורים, מעשרות vorauszusetzen.

Aehnlich dürfte es sich mit Middot und Tamid verhalten. Abba Jose b. Chanan, der Middot II, 6 vorkommt, hat nach dem Jahre 58 gelebt (Pesachim 57a und Jos. Antiquit. 20, 8, 8). Abba Saul, der in seinem Namen berichtet, (Pes. das.) hat den Untergang des Tempels überlebt (Semachot 12). Aus der Zeit nach der Zerstörung kommt sicherlich Abba Jose's Bemerkung Middot 2, 6 . . . ועתידים vgl. 2, 5. Die Redaktion des Tractats Middot kann also, selbst wenn wir die Controversen später Tannaim nicht in Betracht ziehen, in der gegenwärtigen Gestalt erst nach der Zerstörung vollendet werden sein.

Krochmal (More neboche haseman ed. 2. S. 170) und nach ihm Hoffmann (S. 18) halten auf Grund der b. Joma 16a und j. das. 2, 39d von R. Huna ausgesprochenen Ansicht R. Eliefer b. Jacob für den Redaktor des Tractats Middot. Abgesehen von den spätern Zusätzen des R. El. b. Zadok (3, 8), des R. Jehuda (1, 7, vgl. Tamid 1, 3; 3, 6; 4, 1, 2, 6), des R. Jose (2, 2; 3, 1), des Abba Saul (2, 5; 5,4), des R. Meir (2, 2), Rabbi's (3, 4) ergibt sich aus 1, 3; 2, 6 und 5, 2 (vgl. תוי"ט s. v. המותר und Tamid 2, 5 s. v. משוך), eine ergänzende Beschränkung, welche bereits R. Jose

b. Bun (J. das.) gemacht א״ר יוסי ב״ר בון ולא כולה אלא מילין דצריכין לרבנן. Diese Meinung R. Hunas schließt die Annahme nicht aus, daß R. E. b. J. eine Middotordnung, gleichsam einen kurz umrissenen Tempelplan besessen, den er nur weiter ergänzte (vgl. 5, 3 לשכת המדיחים . . . שש; 4: . . . שבדרום לשכת הגזית; 2, 5; וארבע . . . ומה . . . אראב״י; 1,2). Diese Annahme wird von Middot 2, 6 begünstigt, in der das von dem Anonymus der Mischna gebraucht מפספסין (viell. richtiger ובראשה = 4, 5, jedoch auch 1, 6 und j. Joma 5, 42b) = einem Stein, der auf allen 4 Seiten abgeschliffen ist (Abot de R. Nathan C. 28, vgl. Levy's Chaldäisches Wörterbuch) von R. E. b. J. ausführlich erläutert wird. Mit diesem Anonymus aber stimmt Jos. Bell. 5, 5, 6 ohne Weiteres überein. Einen Beleg für unsere Vermuthung liefert auch Middot 4, 2 (Tamid 3, 7), wo augenscheinlich von ושני פשפשין bis נטל die Priorität auf Seiten der Middotordnung sich geltend macht. Hingegen scheint der letzte Mischna-Redaktor dem Tractat Tamid den Passus von נטל ab entlehnt zu haben, an den er die abweichende Ansicht R. Jehudas anschloß. Einen ähnlichen Vorgang können wir Middot I, 1, 8, 9, (Tamid I, 1) beobachten, wo M. 1, 9 von . . . אירע ab als später aus Tamid 1, 1 entlehnter Zusatz erscheint, dagegen M. I, 1, 8, 9 . . . ומקום mindestens Tamid correspondirt und als unabhängig gelten darf (vgl. Tamid לא היו ישנים und M. 1, 8; T. 1, 1 בנ׳ מקומות הכהנים M. . . . והלוים und Jos. Antiquit. 11, 4, 6, Esra 6, 18, M. 1, 7 (T. 1, 3). Somit dürfte im Gegensatz zu Krochmal a. O. angenommen werden, daß der Grundtext der Middotordnung von den ältesten Bestandteilen der Mischna Tamid unabhängig ist. Vgl. M. 1,6 ד׳ לשכות (T. 3, 3 und תוי״ט z. St.) und M. 3, 5 (T. 3, 5 בית המטבחיים und M. 5, 2). R. Simon aus Mizpa hat nach R. Huna, b. Joma 14b und j. a. O. Tractat Tamid (סדר תמיד Tam. 7, 3, b. Jome 14b), nach R. Jochanan das. den Tractat Joma redigirt. Außer den Bemerkungen des R. Elieser b. Jakob und R. Jehuda (vgl. Krochmal, S. 172) und T. 3, 8 (vgl. Hoffmann, S. 18) dürften 2, 3 וכי (Sifra 6, 4

b. Tamid 29b) 3, 3 והרי (vgl. 1, 6; 1, 4 jedoch Comment.), 3, 5 בית (M. 3, 5 T. 4, 2), 3, 7 ושני (M. 4, 2) als spätere Zusätze betrachtet werden, 4, 1 hat R. Simon a. M. nach der L. A. ונותן מערבית דרומית commentirt (b. Joma 14b) oder doch corrigirt. R. Simon setzt also eine Tamidordnung voraus, die er erklärt oder ergänzt. Ebenso beweist Tosefta Jom Hakippurim 1, 13 (Joma, 2, 3 und Tamid 3, 1, b. Jom. 25b), daß nicht nur die Anordnung von מי שוחט — מי מעלה, sondern auch die Vorführung von ראש ורגל als erster Opferstücke von R. S. a. M. und seinen Controversanten vorausgesetzt wird (vgl. Sifra, Perek 6, 2 b. Joma 25b). Auch Abba Jose b. Chanan, der längere Zeit vor der Zerstörung geblüht, gibt zu T. 3, 2 (Joma 3, 1) eine in Tosefta Joma 1, 15 (vgl. b. Joma 25b und d. L. A. im J. בירקי) befindliche Erklärung.

In Seder Joma läßt sich die fortlaufende Schilderung welche die Grundlage des Tractats bildet, von den späteren Zusätzen leicht ausscheiden — ein Versuch, den bereits Hoffmann (S. 18—19) und Derenbourg (Essai de restitution . . .) gemacht haben. Nimmt man jedoch mit Hoffm. an, daß die Grundlage dieses Tractats noch vor der Tempelzerstörung redigirt wurde, so muß man auch . . . בדניאל — זכריה 1, 6 und 3, 1 ganz eliminiren (vgl. b. Berachot 63a Derenbourg S. 30, j. Sanhedrin; 1, 19a und Gr. III. N. 21, oben S. 9). Es kommt hinzu, daß wir durch nichts gezwungen sind J. 3, 1 für einen Bestandtheil der ursprünglichen Mischna zu erklären (vgl. Hoffm. 19. Derenb. S. 9) sondern vielmehr an J. 1, 7 sehr passend M. 3, 2 הורידו anschließen können. Hat nun der Autor dieser Darstellung nicht alle priesterlichen, sondern vorzüglich hohenpriesterlichen Functionen dieses Tages schildern wollen (vgl. 1, 8 nach Hoffm. und Derenb.) so dürfen wir annehmen, daß gleich J. 2, 3 (Tamid 3, 2 vgl. תורים zu 2, 2) auch J. 3, 1 vom dem späteren Redaktor dem Tr. Tamid (3, 2) entlehnt worden ist. Somit könnte Hoffmanns Behauptung, daß manche Stellen wörtlich aus dem Tr. Tamid herübergenommen sind (S. 18) nur

auf J. 4, 3 sich stützen. eine Stelle, die jedoch lediglich als Parallele zu T. 1, 4, oder vielmehr zu T. 5, 5 (vgl. ת״יו z. J.) betrachtet zu werden verdient (vgl. Hoffmann. Das. und J. 3, 4, dagegen T. 6, vgl. ת״יו z. 1, 2).

Es ergibt sich also, daß, wenn wir auf eine weitere Analyse verzichten [1]), die zu minutiös und mikrologisch ausfallen würde, die Grundlagen oder Hauptbestandtheile der Tractate Tamid, Middot und Joma erst nach der Zerstörung des Tempels redigirt worden sind.

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) Wenn wir schon alles vom Verf. Behauptete einräumen, so ergiebt sich höchstens daraus, daß noch einige Stellen mehr in den betr. Tractaten als spätere Interpolationen bezeichnet werden müßten. Daß die Grundlage der Traktate aus der Zeit des Tempelbestandes stammen, dürfte kaum bezweifelt werden (vgl. auch die vorigen Bem. der Red.), umsomehr, da der Verf. hier mit Recht annimmt, daß schon dem R. Eliezer b. Jakob eine alte Middotordnung vorgelegen. Ueber den Tr. Joma verweisen wir noch auf Derenbourg. H.

Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert.

Von
Dr. S. Goldschmidt.

Drittes Kapitel.

Die Juden unter Heinrich II.

Viel zahlreicher sind die Nachrichten über die Juden, die sich aus der Regierungszeit Heinrichs II. uns erhalten haben, auch finden sich einige gesetzliche Bestimmungen, durch welche der König die jüdischen Verhältnisse ordnete und regelte, und die etwas reichlicher vorhandenen Aufzeichnungen der Schatzkammerrollen geben uns ein klares und deutliches Bild von ihren Rechten und Pflichten gegen König und Mitbürger[34]). Die Juden waren inzwischen in den meisten Städten des Landes Bürger geworden. Wir könnten eine ganze Reihe von Städten aufzählen, beschränken uns aber darauf, den früher schon genannten noch einige wie York, Lyen, Lincoln hinzufügen. Es waren Städte, in denen bedeutender Handel getrieben wurde, der durch die darin wohnenden Juden nicht wenig gefördert wurde. Der König begünstigte die Juden während seiner ganzen Regierung, und man kann diese Zeit die glücklichste Periode der jüdisch-englischen Geschichte nennen. Bei dieser Begünstigung der Juden hatte der König seine ganz besonderen Absichten. Er ließ die Juden ungeheure Reichthümer erwerben, gab ihnen alle möglichen Freiheiten für den Handel, und sah es ruhig mit an, wenn sie diese

[34]) Dieselben Bestimmungen haben aber, wie die Aufzeichnungen ergeben, fast durchweg auch in der Zeit Richard's Gültigkeit gehabt, so daß es unmöglich ist, die Aufzeichnungen aus der einen Regierungsperiode von denen aus der anderen zu trennen. Und darum haben wir es vorgezogen, die urkundlichen Aufzeichnungen, so weit wir sie schöpfen konnten, in einem besonderen Kapitel zusammenzustellen und zu besprechen.

Freiheiten auch zum Schaden seiner christlichen Unterthanen benutzten. Aber er zog auch oft einen Theil der erworbeneu Reichthümer für den Staatsschatz ein, wenn er für seine häufigen Kriege große Summen nöthig hatte. Unter diesem König erhielten sie die ausgedehnten Privilegien, die ihnen in der obenerwähnten Urkunde Johanns (s. Note 25) bestätigt wurden[35]. Diese sehr günstigen Privilegien und

[35]) Es heißt am Schluß: sicut carta Regis H(enrici) patris nostri rationabiliter testatur. Man könnte nun annehmen, daß schon Heinrich I. den Juden alle diese Privilegien verliehen habe und dieselben dann von Heinrich II. nur bestätigt worden seien. Wir haben aber von der Urkunde Heinrichs I. nur Kenntniß durch die Carta Judaeorum aus dem 2. Regierungsjahre Johanns, wo er, wie oben erwähnt wurde, im allgemeinen die libertates et consuetudines bestätigt, welche die Juden zur Zeit Heinrichs I. gehabt hatten. Es wäre dann merkwürdig, daß Richard I. die großen Privilegien Heinrichs I. garnicht mehr gekannt hätte. Richard hat nämlich bald nach seiner Thronbesteigung am 22. März 1190 in Rouen eine Urkunde für Isaac den Sohn des Rabbi Jose (denn das dürfte wohl das sonst ganz unverständliche Wort Rabijoce bedeuten) ausgestellt, welcher dieselbe Urkunde, die wir von Johann bestätigt finden, zu Grunde gelegen haben muß. Die Urkunde Richards ist gedruckt bei Rymer: Foedera (ed. Caley u. Holbnoke 1821—1830) I p. 51. Sie enthält ganz dieselben Artikel, wie die Bestätigungs-Urkunde Johanns, nur mit dem Unterschied, daß sie selbst für bestimmte Personen, die letztere aber für die allgemeine Judenschaft Englands ausgestellt ist. Ein Artikel der Urkunde Richards findet sich in der anderen Urkunde nicht. Die Urkunde Richards erwähnt überhaupt keine Privilegien Heinrichs I. Es heißt am Anfang: Wisset daß ich dem Isaac u. s. w. bestätigt habe „omnes consuetudines et omnes libertates, sicut dominus Rex Henricus, pater noster eis concessit et carta sua Judeis Anglie et Normannie confirmavit". Richard hat also eine Urkunde Heinrichs II. vorgelegen, in welcher diese Privilegien enthalten waren. Wäre nun diese Urkunde Heinrichs II. eine Bestätigungs-Urkunde älterer Privilegien gewesen, so wäre das in der Einleitung derselben gesagt worden und Richard hätte in der Einleitung seiner Bestätigungs-Urkunde dies nicht übersehen können. Die Urkunde Johanns hat ja auch den Schlußpassus: sicut Charta Regis H. patris nostri rationabiliter testatur, welcher merkwürdig wäre, wenn die ganze Urkunde von Heinrich I. gegeben wäre, wir müßten denn annehmen, daß in dem Schlußpassus das Wort „Avi" ausgefallen wäre. Dann wäre die Urkunde Richards gar nicht zu ver-

Verordnungen bestimmten ihr Rechtsverhältniß zum Staat und ihre Stellung gegenüber ihren Mitbürgern nach der sozialen und juristischen Seite, und darum sind die einzelnen Bestimmungen der Urkunde so außerordentlich wichtig. Wir wollen hier einige der Gesetzesbestimmungen hervorheben. In Prozessen zwischen Juden und Christen muß der Kläger immer zwei Zeugen auf seiner Seite haben und zwar einen christlichen und einen jüdischen. Hatte der Jude ein Schriftstück, also etwa einen Schuldschein bei Geldprozessen oder ein anderes Beweismittel, so bedurfte er keines weiteren Zeugen, die Urkunde konnte ihm den Zeugen ersetzen. Hatte der christliche Kläger gar keinen Zeugen, so brauchte der Jude nur einen Eid bei der heiligen Gesetzesrolle (Thora) zu leisten, um von der Anklage freigesprochen zu werden[36]) Derselbe Eid bewirkte auch seine Freisprechung von allen Criminal = Anklagen. Es folgen einige Bestimmungen über die Richter und den Ort, an welchem jüdische Prozesse ver-

---

stehen. Ein Passus in der Urkunde scheint uns aber ganz deutlich auf die Zeit Heinrichs II. hinzuweisen. Es heißt nämlich in der Urkunde

Richards	Johanns
Liceat eis ire quocumque voluerint cum omnibus catallis eorum sicut nostre res proprie et nulli liceat eos retinere neque illas eis prohibere.	Et ubicumque Judaei fuerint, liceat eis ire, quocunque voluerint cum omnibus catallis eorum, sicut res nostrae propriae et nulli liceat eos retinere neque hoc eis prohibere.

Die Worte „sicut res nostre proprie“ in beiden Urkunden lassen die Juden als Eigenthum des Königs erscheinen, und all' ihren Besitz als catallam des Königs, wie es auch in dem nächsten Artikel der Urkunde Johanns und in einem der nächsten in der Urkunde Richards deutlich ausgedrückt ist. Die gesetzliche Bestimmung, daß die Juden als Eigenthum des Königs zu betrachten seien, findet sich aber erst in den sogenannten „Leges Edwardi Confessoris“ die nicht früher als in der Zeit Heinrichs II. verfaßt sind. Wir glauben daher annehmen zu müssen, daß erst Heinrich II. den Juden diese großen Privilegien verliehen hat. Welcher Art diese libertates schon zur Zeit Heinrichs I. gewesen sind, können wir aus der Urkunde nicht ersehen.

[36]) Et si Judaeus ab aliquo appellatur fuerit sine teste, de illo appellatu erit quietus solo sacramento super librum suum.

handelt werden können. Prozesse zwischen Juden und Christen können nur geschlichtet werden per pares Judaei[37]). Bei Streitigkeiten über die Höhe der Geldsummen, die die Juden von einem Christen zu fordern hatte, sollte der Jude die Höhe des Capitals, der Christ aber die Höhe der Zinsen beweisen[38]). Der Jude braucht nur vor der königlichen Curie vor Gericht zu erscheinen; in den Provinzen vertraten die Kommandanten der königlichen Burgen die Stelle des Königs oder seines Oberrichters, dadurch waren die Juden nicht nur der Stadtgerichtsbarkeit, sondern vor allen Dingen der Jurisdiction der geistlichen Gerichtshöfe entzogen[39]).

Sie dürfen alle Gegenstände, die ihnen gebracht werden, als Pfand annehmen und kaufen, mit Ausnahme von Kirchengeräthen und blutbefleckter Leinewand[40]). Güter, die sie

---

[37]) Der Ausdruck kann nur bedeuten, „durch die Stammesgenossen der Juden" d. h. durch jüdische Richter. Prozesse zwischen Juden und Christen wurden in späterer Zeit gewöhnlich von der königlichen Curie entschieden, wie die einzelnen Aufzeichnungen der Schatzkammerrollen ergeben werden. Wie lange die Juden sich dieses Privilegs zu erfreuen hatten, ob es überhaupt vorgekommen ist, daß Prozesse zwischen Juden und Christen vor dem jüdischen Gerichtshof verhandelt wurden, können wir nicht entscheiden, da uns die Berichte hierüber fehlen. Ein Analogon hätte dieses Privileg in dem alten Privileg für die speyerischen Juden vom Jahre 1084, vgl. Stobbe l. c. p. 142, das von Heinrich IV. im Jahre 1090 noch genauer bestimmt wird. Aehnlich waren auch die Rechtsverhältnisse in Cöln, s. Stobbe l. c. p. 95 und 96. Vielleicht sind auch Juden zur Entscheidung gezogen worden, aber der Ausdruck bleibt immerhin sehr unklar und schwer verständlich.

[38]) In Deutschland konnte der Gläubiger die Höhe der Schuldsumme durch einen Eid erhärten, wenn er ein Pfand erhalten hatte. Der jüdische Gläubiger konnte in diesem Falle nicht nur die Schuldsumme, sondern auch noch die Höhe der Zinsen beschwören, s. Stobbe l. c. p. 118 und die dort angeführten Quellen. In England scheint der Grundsatz allgemein gegolten zu haben, daß der Schuldner die Höhe der Zinsen beweist, gleichviel ob der jüdische Gläubiger ein Pfand erhalten hat oder nicht.

[39]) Die Urkunde Richards hat hier, „qui terras illas custodierint" besser paßt wohl die Lesart „turres", wie sie sich auch in der Urkunde Johanns findet.

[40]) Dieselben Bestimmungen finden wir auch in Deutschland. Auch

als Pfand erhalten haben, dürfen sie verkaufen, sobald sie dieselben ein Jahr und einen Tag in Besitz gehabt hatten, ohne daß der Pfandgeber sie ausgelöst hatte. Wenn ein Jude starb, so vererbte er sein Vermögen an seinen nächsten Verwandten. Der Erbe trat sofort in alle seine Rechte und haftete den Gläubigern für alle Schulden des Erblassers. Darum durfte der Leichnam nicht auf der Erde gehalten, sondern mußte, wie es Gebrauch und Gesetz ist, sofort der Erde übergeben werden. Es war wahrscheinlich oft vorgekommen, daß die Gläubiger den Leichnam nicht früher bestatten ließen, bis alle Schulden des Verstorbenen bezahlt waren, diesem Verfahren wurde nun durch das Gesetz vorgebeugt.

Außerdem bestätigte der König ihnen das Recht, in allen Städten Englands und der Normandie ihre Geschäfte frei und ungehindert zu betreiben, und befahl allen seinen Baronen und Beamten, die Juden in ihren Rechten zu schützen und die Autorität der ihnen verliehenen königlichen Urkunde in allen Fällen und gegen Jedermann voll und ganz aufrecht zu erhalten.

Es sind dies in der That ganz außerordentliche Privilegien, die den Juden in manchen Beziehungen eine bevorzugte Stellung den Christen gegenüber einräumten, und man würde das Wohlwollen Heinrichs unerklärlich finden, wüßte man nicht, daß auch ihm aus den Freiheiten der Juden große Vortheile erwuchsen. Er hatte nämlich alle Juden seines Landes und alles, was sie an Land, Geld und Gut besaßen, für sein Eigenthum erklärt. Es war dies nicht eigentlich ein neues Gesetz, das von Heinrich I. eingeführt wurde, sondern es wurde wahrscheinlich nur ein alter, überall

---

hier war die Verpfändung der Kirchengüter und heiligen Geräthe verboten; aber die Geldnoth zwang die Bischöfe und Aebte, das Verbot zu übertreten, s. Stobbe: die Juden in Deutschland S. 245 Anm. 119. Mit dem Verbot, auf Kirchengüter zu leihen, war auch für die Juden Deutschlands das Verbot verbunden, nasse oder blutige Gewänder als Pfand anzunehmen. S. die Nachweise bei Stobbe: l. c. p. 245, Anmerkung 120.

verbreiteter Rechtsgrundsatz geltend gemacht und codificirt, nach welchem die Juden überall, wo sie sich auch befanden, unter dem Schutz des Königs ständen und für diesen besonderen Schutz auch eigene Steuern zu entrichten hatten. Dieses Schutzrecht des englischen Herrschers entwickelte sich aus dem Schutzbedürfniß der englischen Juden, welche ihre Abgaben an die königliche Kammer gern zahlten, da sie sich unter dem Schutze des Königs gegen alle Uebergriffe sicher fühlten. Dieses Abhängigkeitsverhältniß war in England im 12. Jahrhundert schon vollständig ausgebildet; das ergiebt sich schon daraus, daß es zur Zeit Heinrich's II., wie wir sehen, codificirt worden ist. In Deutschland weisen einzelne Spuren schon im 12. Jahrhundert auf ein besonderes Verhältniß der Juden zum Kaiser. Als fest ausgebildet dürfen wir die sog. „Kammerknechtschaft" der deutschen Juden erst in Anfang des 13. Jahrhunderts ansehen. Allerdings hatte dieses Abhängigkeitsverhältniß für die Juden Englands auch manche unangenehmen Folgen[41]). Was sie jetzt erwarben, erwarben

[41]) In den sogenannten Leges regis Edwardi Confessoris. Art. XXV., gedruckt bei Hoveden: Annales a. a. 1180 ed. Stubbs II p. 231 und in den »Ancient laws and institutes of England«. Ebenso finden sich diese Gesetze in den Conciliensammlungen von Wilkins und Mansi. Der Artikel lautet folgendermaßen: Sciendum est, quod omnes Judaei ubicumque in regno sint, sub tutela et defensione regis ligie debent esse. Neque aliquis eorum potest subdere se alicui diviti sine licentia regis, quia ipsi Judaei et omnia sua regis sunt. Quod si aliquis detinuerit eos vel pecuniam eorum, rex requirat tamquam suum proprium, si vult et potest. Die letzen Worte sipotest fehlen bei Hoveden, der das Gesetz, einige kleine Abweichungen abgerechnet, ebenso überliefert hatte. Daß dieses Gesetz nicht etwa der Zeit des Bekenners angehört, wie noch Eduard Gans in Zunz' Zeitschrift I S. 111 annehmen will, ist klar. Die Gesetzsammlung, in welcher sich dieses Gesetz befindet, ist erst viel später entstanden, wahrscheinlich erst am Ende der Regierung Heinrichs II., da man den Ranulph de Glanushe, den wahrscheinlichen Verfasser des Rechtsbuches »De legibus et consuetudinibus Angliae« auch zum Verfasser dieser Sammlung machen wollte. Vergl. Phillips: Englische Reichs- und Rechtsgeschichte I S. 225, Cassel in Ersch u. Gruber II, XXVII p. 116. Die Ansicht der englischen Geschichtsschreiber, nach welcher schon Eduard der

sie nicht für sich, sondern für den König, der König hatte dann zu jeder Zeit das Recht, ihr ganzes Vermögen oder einen Theil desselben für seinen Staatsschatz einzuziehen, ohne daß sie einen gesetzlichen Widerspruch hatten. Der König brauchte die Geldsummen nicht mehr zu erpressen, er durfte sie gesetzlich als Einkünfte aus seinem Besitz fordern. Er verbot den Juden, sich unter den Schutz eines der großen Lehnsbarone seines Reiches zu begeben. Denn wie überall, so würden auch in England die Barone gegen die Auflagen des Königs Einspruch erhoben haben, nicht etwa, weil sie die Juden schonen, sondern weil sie dem König die großen Geldmittel nicht zur Verfügung stellen wollten. Ihr Widerspruch hatte nun gar keine Berechtigung, da die Juden den Händen des Königs vollständig übergeben waren und als sein Eigenthum betrachtet werden mußten. Dadurch wurde dem König und seinen Nachfolgern eine Geldquelle eröffnet, aus der sie mehr als genug geschöpft haben. Doch wurde das Gesetz nicht sofort in aller Strenge ausgeführt, die willkürlichen Auflagen Heinrich's sind immer nur Ausnahmefälle, und die gewöhnlichen Einzahlungen der Juden in die Schatzkammer waren gesetzlich geregelte und periodisch wiederkehrende Abgaben oder gerichtliche Prozeßkosten u. dergl. m. Ein Vortheil erwuchs den Juden, der ihnen nicht gleichgiltig sein konnte. Da alles Gut der Juden Eigenthum des Königs war, so mußte jeder Raub an jüdischem Vermögen als Raub königlichen Besitzes streng verfolgt und bestraft werden, wie

Bekenner die Juden zu Kammerknechten gemacht habe, findet vielleicht ihre Erklärung in der Auffassung, daß die englischen Könige selbstverständlich und ohne besondere Gesetzesvorschriften die eigentlichen Beschützer und Schutzherren der Juden, ihres Landes sind, wie ja in Deutschland die Sage den Königsschutz, der den Juden zu Theil wurde, bis auf die Zeiten Kaiser Vespasian's zurückdatirte. Vergl. Stobbe: die Juden in Deutschland p. 13. Jedenfalls wurde das Schutzrecht des Königs erst unter Heinrich II. in England codificiert. In wie weit dieses Verhältniß schon früher bestanden hat, können wir nicht wissen. Im Mittelalter ist die Entwicklung solcher Verhältnisse eine allmälige, und der Zeitpunkt, mit dem sie angefangen hat, läßt sich nimmer feststellen.

es denn auch am Ende des Gesetzes klar und deutlich ausgesprochen ist. Somit waren die Juden in ihrer Person und ihrem Vermögen gegen alle Uebergriffe der Barone, der geistlichen Würdenträger, nnd auch der königlichen Beamten in den Provinzen geschützt und gesichert. Unter diesem Schutze konnten sie die verliehenen Privilegien in ausgedehntem Maße benutzen, und man begreift dann den großen Aufschwung und die glückliche Entwicklung, welche sich in allen jüdischen Verhältnissen jener Zeit erkennen läßt.

Wir haben oben gesagt, daß die Erpressungen Heinrichs I. zu den Seltenheiten gehören, wir wollen hier einen besonders bezeichnenden Fall anführen, der uns zeigt, wie König Heinrich sich aus Geldverlegenheiten zu befreien wußte. Im Jahre 1168 schickte Kaiser Friedrich Barbarossa eine feierliche Gesandtschaft, um den englischen König für die Sache des kaiserlichen Pabstes zu gewinnen. Da Heinrich sich schon vorher in Gemeinschaft mit Ludwig VII. von Frankreich dem Pabst Alexander III. verpflichtet hatte, so gab er den kaiserlichen Gesandten kluge und ausweichende Antworten und entließ sie reich beschenkt in ihre Heimath. Das Geld zu den Geschenken verschaffte er sich auf eine sehr einfache Art. Auf königlichen Befehl mußten die reichsten Juden England verlassen und so lange in der Normandie in der Verbannung leben, bis ihre Glaubensgenossen in der Heimath 5000 Mark bezahlt hatten[42]. Es ist dies nur ein Beispiel,

[42]) Gervasius ed. Stubbs I p. 205 a. a. 1168. Horum itaque causa legatorum fecit rex ditiores ex Anglia Judaeos transfretare et reliquos in quinque milibus maras des discribere. Es ist allerdings merkwürdig, daß der König erst die reichsten Juden aus dem Lande gejagt hat. Er verschickte sie wohl als Geißeln für die so zu erpressende Zahlung. Auf diese Weise wurden auch die Steuern in Deutschland erpreßt. So z. B. wollten die Herzöge von Oesterreich im Jahre 1336 einen ihrer Gläubiger aus den Judeneinkünften befriedigen. Falls die Juden sich weigern würden, sollte derselbe zehn der besten darum fangen und nöthigen, bis er die ganze Summe eingezogen hätte. Stobbe l. c. p. 36. Depping: Les Juifs dans le moyen-âge hat den Grund der Steuer überhaupt nicht angegeben und Margolious l. c. p. 101 aus 5000 Mark 5000 Pfund Sterling gemacht.

deren sich aus den Urkunden noch einige würden hinzufügen lassen[43]). Trotzdem war die Lage der Juden eine sehr glückliche. Wir sehen sie auf allen Gebieten des Handels beschäftigt, und mit allen Schichten der Bevölkerung, mit Baronen und Bürgern, mit Geistlichen und Laien in regem geschäftlichem Verkehr. Sie waren die einzigen, die Geld auf Zinsen ausleihen durften, und da viele Schuldner nicht bezahlen konnten oder wollten, so nahmen sie ihre Güter ihren Landbesitz oder ihre Häuser als Unterpfand, so lange bis die geschuldete Summe ihnen gezahlt wurde. Namentlich wurden sie von den Mönchen in Anspruch genommen, welche ihre Ausgaben aus eigenen Mitteln nicht bestreiten konnten, und die ihnen fehlenden Summen sich von Juden leihen mußten. Konnten sie ihre Schulden nicht bezahlen, so verpfändeten sie Klostergüter und geweihte Kirchengegenstände, welche die Juden eigentlich nicht annehmen durften, welche sie aber doch annahmen, um ihr Geld nicht einzubüßen. Die Kirchenfürsten erließen scharfe Verbote gegen dieses ganz unziemende Vorgehen der Aebte nnd Mönche, welches bereits den Grad erreicht hatte, daß der Abt von Peterborough, Wilhelm v. Walterville im Jahre 1175, die Reliquien der Heiligen und den Arm des heiligen Oswald mit Waffengewalt aus dem Kloster entfernen wollte, um sie bei den Juden zu verpfänden[42]). So erzählt uns der Chronist des Klosters St. Edmund, daß anch in seinem Kloster oft goldene Kelche, Kirchengewänder und andere geweihte Gegenstände ohne Befragen des gesammten Convents verpfändet worden

[43]) Wir verweisen nur auf Madox: History of the Exchequer I, 222 und noch andere Stellen.

[44]) Benedictus abbas cr. Stubbs a. a. 1175 I p. 106. Hoveden ed. Stubbs II, p. 88 hat statt brachium extraxit nur asportare volebat. Die Rohheit dieses Abtes erscheint uns so merkwürdig und so über alles Mögliche hinausgehend, daß wir sie eigentlich kaum glauben könnten. Wir haben aber darum kein Recht, die Stelle des Benedict, die sich auch bei Hoveden findet, von ihm also in Benedict vorgefunden sein muß, für eine spätere Interpolation zu erklären, wie es Hearne in seiner Ausgabe des Benedict I p. 129 gethan hat.

Freiheiten auch zum Schaden seiner christlichen Unterthanen benutzten. Aber er zog auch oft einen Theil der erworbeneu Reichthümer für den Staatsschatz ein, wenn er für seine häufigen Kriege große Summen nöthig hatte. Unter diesem König erhielten sie die ausgedehnten Privilegien, die ihnen in der obenerwähnten Urkunde Johanns (s. Note 25) bestätigt wurden[35]). Diese sehr günstigen Privilegien und

[35]) Es heißt am Schluß: sicut carta Regis H(enrici) patris nostri rationabiliter testatur. Man könnte nun annehmen, daß schon Heinrich I. den Juden alle diese Privilegien verliehen habe und dieselben dann von Heinrich II. nur bestätigt worden seien. Wir haben aber von der Urkunde Heinrichs I. nur Kenntniß durch die Carta Judaeorum aus dem 2. Regierungsjahre Johanns, wo er, wie oben erwähnt wurde, im allgemeinen die libertates et consuetudines bestätigt, welche die Juden zur Zeit Heinrichs I. gehabt hatten. Es wäre dann merkwürdig, daß Richard I. die großen Privilegien Heinrichs I. garnicht mehr gekannt hätte. Richard hat nämlich bald nach seiner Thronbesteigung am 22. März 1190 in Rouen eine Urkunde für Isaac den Sohn des Rabbi Jose (denn das dürfte wohl das sonst ganz unverständliche Wort Rabijoce bedeuten) ausgestellt, welcher dieselbe Urkunde, die wir von Johann bestätigt finden, zu Grunde gelegen haben muß. Die Urkunde Richards ist gedruckt bei Rymer: Foedera (ed. Caley u. Holbnoke 1821—1830) I p. 51. Sie enthält ganz dieselben Artikel, wie die Bestätigungs-Urkunde Johanns, nur mit dem Unterschied, daß sie selbst für bestimmte Personen, die letztere aber für die allgemeine Judenschaft Englands ausgestellt ist. Ein Artikel der Urkunde Richards findet sich in der anderen Urkunde nicht. Die Urkunde Richards erwähnt überhaupt keine Privilegien Heinrichs I. Es heißt am Anfang: Wisset daß ich dem Isaac u. s. w. bestätigt habe „omnes consuetudines et omnes libertates, sicut dominus Rex Henricus, pater noster eis concessit et carta sua Judeis Anglïe et Normannie confirmavit“. Richard hat also eine Urkunde Heinrichs II. vorgelegen, in welcher diese Privilegien enthalten waren. Wäre nun diese Urkunde Heinrichs II. eine Bestätigungs-Urkunde älterer Privilegien gewesen, so wäre das in der Einleitung derselben gesagt worden und Richard hätte in der Einleitung seiner Bestätigungs-Urkunde dies nicht übersehen können. Die Urkunde Johanns hat ja auch den Schlußpassus: sicut Charta Regis H. patris nostri rationabiliter testatur, welcher merkwürdig wäre, wenn die ganze Urkunde von Heinrich I. gegeben wäre, wir müßten denn annehmen, daß in dem Schlußpassus das Wort „Avi“ ausgefallen wäre. Dann wäre die Urkunde Richards gar nicht zu ver-

Verordnungen bestimmten ihr Rechtsverhältniß zum Staat und ihre Stellung gegenüber ihren Mitbürgern nach der sozialen und juristischen Seite, und darum sind die einzelnen Bestimmungen der Urkunde so außerordentlich wichtig. Wir wollen hier einige der Gesetzesbestimmungen hervorheben. In Prozessen zwischen Juden und Christen muß der Kläger immer zwei Zeugen auf seiner Seite haben und zwar einen christlichen und einen jüdischen. Hatte der Jude ein Schriftstück, also etwa einen Schuldschein bei Geldprozessen oder ein anderes Beweismittel, so bedurfte er keines weiteren Zeugen, die Urkunde konnte ihm den Zeugen ersetzen. Hatte der christliche Kläger gar keinen Zeugen, so brauchte der Jude nur einen Eid bei der heiligen Gesetzesrolle (Thora) zu leisten, um von der Anklage freigesprochen zu werden[36]) Derselbe Eid bewirkte auch seine Freisprechung von allen Criminal = Anklagen. Es folgen einige Bestimmungen über die Richter und den Ort, an welchem jüdische Prozesse ver=

---

stehen. Ein Passus in der Urkunde scheint uns aber ganz deutlich auf die Zeit Heinrichs II. hinzuweisen. Es heißt nämlich in der Urkunde

Richards	Johanns
Liceat eis ire quocumque voluerint cum omnibus catallis eorum sicut nostre res proprie et nulli liceat eos retinere neque illas eis prohibere.	Et ubicumque Judaei fuerint, liceat eis ire, quocunque voluerint cum omnibus catallis eorum, sicut res nostrae propriae et nulli liceat eos retinere neque hoc eis prohibere.

Die Worte „sicut res nostre proprie“ in beiden Urkunden lassen die Juden als Eigenthum des Königs erscheinen, und all' ihren Besitz als catallam des Königs, wie es auch in dem nächsten Artikel der Urkunde Johanns und in einem der nächsten in der Urkunde Richards deutlich ausgedrückt ist. Die gesetzliche Bestimmung, daß die Juden als Eigenthum des Königs zu betrachten seien, findet sich aber erst in den sogenannten „Leges Edwardi Confessoris“ die nicht früher als in der Zeit Heinrichs II. verfaßt sind. Wir glauben daher annehmen zu müssen, daß erst Heinrich II. den Juden diese großen Privilegien verliehen hat. Welcher Art diese libertates schon zur Zeit Heinrichs I. gewesen sind, können wir aus der Urkunde nicht ersehen.

36) Et si Judaeus ab aliquo appellatur fuerit sine teste, de illo appellatu erit quietus solo sacramento super librum suum.

gegen einen Juden ebenso gültig sein sollte, wie bisher die Aussage eines Juden gegen einen Christen Gültigkeit gehabt hätte. Es war nur recht und billig, daß der Vorzug, den die Juden merkwürdigerweise genossen haben, vom Pabst aufgehoben wurde. Zuletzt bestimmte der Pabst, daß die Juden, die zum Christenthum übertraten, ihrer Güter nicht verlustig gehen sollten, und die Fürsten erhielten den gemessenen Befehl, den Convertiten alle Güter zurückzuerstatten, die sie ihnen bei der Taufe weggenommen hatten. Wir glauben nicht, daß diese Bestimmungen unmittelbar nach ihrer Verkündigung in England in Kraft traten. Als man aber in späterer Zeit auf einer englischen Kirchenversammlung das Verbot der christlichen Dienerschaft erneuerte, bezog man sich direct auf diesen Canon des Lateran-Concils[52]). Heinrich II. hat sich um die Ausführung dieser beschränkenden Gesetze nicht sehr viel gekümmert, und so haben sie auf die Verhältnisse der Juden keinen großen Einfluß gehabt. Doch wurden die Juden auch vom Könige einigen Ausnahmegesetzen unterworfen. Unter manchen einzelnen Bestimmungen, die wir später im Zusammenhang zu besprechen haben werden, heben wir nur das Verbot hervor, wonach die Juden keinerlei Waffen in ihren Häusern haben durften. Jedes Waffenstück mußte nach der Assisa de armis in den Dienst des Königs gestellt und für den König und das Vaterland benutzt werden. Darum dürfen Waffen nicht nach dem Auslande verkauft werden, weil sie dadurch dem Dienste des Königs entzogen werden. Die Juden, die nun, wie sich ergiebt, keine Kriegsdienste leisten durften, konnten die Rüstungs-

---

[52]) Concil von Excester can. XLIX. „Quapropter Lateranensis concilis statuta sequentes districte prohibemus, ne Judaei sub obtentu alendorum puerorum suorum neque pro servitio rel qualibet alia causa in domibus suis Mancipia habeant Christiana, ne forte per assiduam familiaritatem ad eorum perfidiam simplivium animos valeant inclinare". Als Strafe für die Uebertretung des Verbotes wird den Christen der Bann, den Juden eine große Geldstrafe angedroht. Wilkins: Concilia Anglicana II, 155. Tovey: Anglia Judaica p. 309.

stücke, die in ihren Besitz kamen, niemals im Dienste der Gesammtheit verwenden. Darum waren sie verpflichtet alle Waffen sofort zu verkaufen, zu verschenken, kurz auf irgend eine Weise aus ihrem Besitz zu entfernen und in die Hände solcher Leute zu bringen, die sie für den König zu führen verpflichtet waren[53]).

Während wir über die sozialen Verhältnisse der Juden Englands ziemlich gut unterrichtet sind, wissen wir von ihrem religiösen und wissenschaftlichen Leben recht wenig. Die Lehrer und Leiter der Gemeinden kamen jedenfalls aus Frankreich, wo die talmudischen Lehrhäuser damals in höchster Blüthe standen und bedeutende Gesetzeslehrer ausbildeten. Wir finden auch viele englische Jünglinge zu den Füßen französischer Meister, unter ihnen auch solche, die später einen hervorragenden Platz in der jüdischen Gelehrtenwelt jener Zeit einnehmen. So war Rabbi Benjamin aus Canterbury ein Schüler des Rabbi Jacob Tam, des berühmten Leiters der Hochschule in Rameru, der größten talmudischen Autorität jener Zeit[54]). Die wenigen Gelehrten Englands standen mit den Meistern in Frankreich in ständigem literarischen Verkehr, und alle religiösen Fragen wurden von dort her entschieden[55]). Literarische Zeugnisse sind uns von englischen Rabbinen jener Zeit nicht überliefert, wir dürfen auch schwerlich annehmen, daß sie jemals vorhanden gewesen sind. Wir

---

[53]) Benedictus abbas ed. Stubbs I, p. 278, 279. Hoveden II 261. Rymer: Foedera I p. 37. Es ist bei Rymer Art VII, bei Ho neben Artikel V der assisa de armis und hat folgenden Wortlaut: „Item nullus Judaeus loricam vel haubergallum penes se retineat sed ea vendat, vel det vel alio modo a se removeat; ita quod remaneant in servitio domini regis Angliae.

[54]) Responsen des Rabbi Salomo Luria n. 29. Grätz: Geschichte der Juden VI, Note 1, Theil III, p. 365.

[55]) S. Responsen Rabbi Meir Rothenburgs (ed. Lemberg 1860) n. 160. Er berichtet, daß er von seinem Lehrer Jehuda Sir Leon gehört habe, daß Rabbi Jacob Tam über eine bestimmte religiöse Frage ein Gutachten nach England geschickt habe. עופות הגדלים באילן — אמר מורי גור אריה ששמע מאביו ר' יצחק שר"ת דצריכים שחיטה ושלח לבני אינגליטירא.

wissen nur, daß ein R. Jacob aus London die Peßach-Hagga-da zum besseren Verständniß für Frauen und Kinder über-setzt hat[56]). Erst das nächste Jahrhundert hat in England bedeutende literarische Persönlichkeiten hervorgebracht. Wir nennen nur Moses ben Isaac mit dem Beinamen הנקדן, „der Punctator" der ein vortreffliches grammatisches Werk, ספר השהם, verfaßt hat[57]). Dagegen haben die reichen englischen Kaufleute jüdische Gelehrte unterstützt und literarische Arbeiten durch reiche Geldmittel gefördert. Ein Beispiel dieser Art ist allgemein bekannt. Der als Grammatiker, Exeget und Astronom berühmte Abraham ibn Esra kam auf Veranlassung eines reichen jüdischen Gönners im Jahre 1158 nach London, und verfaßte auf Wunsch dieses Freundes einige kleinere Schriften zur Belehrung und Erbauung und ein kleines Buch über die Pflichten „Jesod Mora" genannt, welches er nach seiner eigenen Angabe während der Monate Tammus und Ab (Juli, August) des Jahres 4918 der Schöpfung= 1158 n. Chr. fertig stellte[58]). Von dem besonderen gottesdienstlichen Ritus der englischen Juden wissen wir nichts, wir dürfen aber annehmen, daß sie sich in allen religiösen Angelegenheiten nach Frank-reich richteten und von französischen Vorbildern leiten ließen. Schon zur Zeit Heinrichs II. waren sie unter einem geist-lichen Oberhaupte geeinigt. Man hat bisher immer ange-nommen, daß erst Johann der gesammten Judenschaft seines Landes einen gemeinsamen Leiter und Lehrer bestellt habe, wenigstens konnte man kein urkundliches Zeugniß aus früherer

---

[56]) דרכי משה Tur. אורח חיים 473. Zunz: Synagogale Poesie II S. 62. Es ist möglich, daß dieser Jacob aus London mit R. Jacob aus Orleans, der in London Rabbiner war, identisch ist. Ein anderer gleichen Namens war im Anfang des 13. Jahrhunderts presbyter Judaeorum, vergl. Tovey: Anglia Judaica p. 54.

[57]) Nach der Histoire litteraire de France XXVII p. 485 blühte Moses Punct. in der Mitte des 13. Jahrhunderts, während ihn Geiger schon in's 12. Jahrhundert versetzt.

[58]) Grätz l. c. VI p 415 in der 8. Note. Auch das Sendschreiben über den Sabbat gegen Rabbi Samuel ben Meir wurde von ihm in London in demselben Jahre verfaßt.

Zeit beibringen, welches ein jüdisches Oberhaupt erwähnte. Wir finden aber einen episcopus Judaeorum schon im 24. Jahre Heinrich's II. in einer Aufzeichnung der Schatzkammerrolle[59]) und dürfen die Behauptung aufstellen, daß auch unter Richard I. das Amt eines jüdischen Oberrabbiners nicht aufgehoben war. Von Bedeutung für ihr cultuelles Leben war auch die Aufhebung jener alten Verordnung, nach welcher die jüdischen Leichen aus dem ganzen Reiche nach London zur Bestattung gebracht werden mußten. Die Judenschaft des Landes war so stark angewachsen und lebte so zerstreut, daß diese alte Einrichtung gar nicht mehr aufrecht zu erhalten war. Darum gestattete König Heinrich im Jahre 1177, als er sich in Stanslebe zur Ueberfahrt nach der Normandie rüstete, den Juden Englands, sich in allen Städten an einem geeigneten Orte außerhalb der Stadtmauer Begräbnißplätze anzulegen[60]).

So sehen wir, daß die Verhältnisse der Juden sich ruhig entwickelten. Da sie fast den ganzen Binnenhandel in ihrer Hand hatten, so erwarben sie sich ungeheure Reichthümer und bauten sich, wie die Schriftsteller berichten, Häuser, welche den königlichen Palästen an Glanz und Pracht nicht nachstanden[61]). Dieser Wohlstand erregte natürlich den Neid der christlichen Mitbürger; und da sie von ihren Schuldnern sehr hohe Zinsen nahmen und sich dadurch die Mittel für die sich oft wiederholenden

---

[59]) Magn. Rot. 24. Henr. II. London und Middlesex bei Madox II p. 206, Note w. Et in Soltis per breve Ricardi de Luci Deodato Episcopo Judaeorum et Benedicto filio Sarae quater XX et XVI l. et XII. s.(olidos).

[60]) Benedict. l. c. a. a. 1177 ed. Stubbs I p. 182. Hoveden II, p. 137. —

[61]) Radulphus de Coggeshale bei der Judenverfolgung von 1189 ed. Jos. Stevenson (1875) p. 27. Domus eorum, quae quasi palatia regum erectae fuerant. Wilhelm von Newbury: Historia rerum Anglicarum ed. Hamilton (English historical Society London 1856) II, p. 19 erzählt von den beiden Juden Benedict und Joceus aus York Aedificaverunt autem in medio civitatis profusissimis sumptibus domus amplissimas, regalibus conferendas palatiis.

und immer größer werdenden Geldforderungen des Königs verschafften, so wurden sie bald als Wucherer dem Volke sehr verhaßt. Auch sollen die jüdischen Aerzte den Haß der Geistlichen dadurch erregt haben, daß sie mit aller Entschiedenheit den Wunderkuren der Geistlichen entgegentraten. Da ihnen die Kuren besser gelangen, und das Volk sich immer wieder an jüdische Aerzte wandte, trotz der scharfen Verbote der Geistlichkeit, so wurden dieselben von ihren geistlichen Gegnern als Zauberer verschrieen, die mit Hülfe des Teufels ihren leidenden Mitmenschen helfen wollten. Vielleicht entstand auf diese Weise die Meinung, daß die Juden Zauberer wären, eine Meinung, die ihnen einige Jahre später so verhängnißvoll wurde[62]). Hierzu kam die Erregung des Kreuzzuges, welche sich mit einem Male des englischen Volkes bemächtigte, und die den Unterschied zwischen Christen und Juden um so schärfer hervortreten ließ. Sultan Saladin von Egypten hatte sich schon der Hauptplätze des jerusalemitischen Königreichs bemächtigt und im Jahre 1178 auch die Hauptstadt Jerusalem den Christen entrissen. Da war denn große Trauer in der gesammten Christenheit. Gesandtschaften und Bittbriefe wurden nach allen Richtungen geschickt, der Patriarch von Jerusalem wandte sich direct an Heinrich II., und auch der Pabst erließ einen Hirtenbrief, in welchem er zur energischen und zahlreichen Betheiligung am Kreuzzuge aufforderte. Heinrich II. hatte schon oft einen Kreuzzug zu unternehmen versprochen, aber die Kriege mit Frankreich und die Zerwürfnisse mit seinen eigenen Kindern hatten ihn stets gehindert, sein Versprechen zu erfüllen. Möglich, daß es ihm mit seinem Versprechen niemals Ernst gewesen war. Jetzt konnte er sich der Pflicht nicht mehr entziehen, und nahm am 21. Januar 1188 in Gemeinschaft mit Philipp August von Frankreich das Kreuz. Er schickte zuerst seine Gesandten nach England, ging dann selbst hinüber und forderte in einer Versammlung zu Ged-

[62]) Vergl. S. Cassel in Ersch und Grubers Encyclopädie II, XXVII p. 66, p. 67. Ueber die Bedeutung und Verbreitung der jüd. Aerzte in Deutschland vergl. Stobbe l. c. p. 279 Note 174.

dington[63]) alle waffenfähigen Männer auf, für die heilige Sache in den Kampf zu ziehen. Zu dem Kreuzzuge brauchte man Geld und zwar sehr viel Geld. Der König schrieb eine Kreuzzugssteuer aus, den sogenannten Saladins-Zehnten, und ließ von allen Grundbesitzern seines Landes den zehnten Theil ihrer Jahreseinkünfte eintreiben. Außerdem ließ er die reichsten Bürger in den Städten auf eine Liste schreiben und preßte ihnen große Geldsummen ab. In London wurden 200, in York 100 solcher Bürger ausgesucht und dem Könige selbst vorgestellt. Daß auch die Juden zu diesem Kreuzzuge ansehnliche Beiträge liefern mußten, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden. Ein einziger Jude aus London hatte 200 Pfd. als Kreuzzugssteuer zu zahlen[64]), und im Ganzen zahlten die Juden 60,000 Pfd., während die Christen Englands nur 70,000 Pfd. aufzubringen hatten[65]). Der Kreuzzug wurde aber von dem Könige selbst nicht mehr unternommen. Die Streitigkeiten mit Frankreich, die Kämpfe mit seinem Sohne Richard, die vielen Niederlagen und der schmähliche Vertrag, den er schließen mußte, ließen ihn nicht mehr lange am Leben. Er starb am 9 Juli 1189 in Chinon und überließ das Reich demselben Richard, den er kurz zuvor so hart bekämpft hatte. So lange dieser König gelebt hatte, waren die Juden gegen alle Ausschreitungen und Angriffe geschützt gewesen, mit dem Beginn der neuen Regierung sollten sie erfahren, daß die Kreuzfahrer ihren heiligen Eifer schon zeigen konnten, bevor sie noch den Fuß auf heiligen Boden gesetzt hatten.

---

[63]) So lautet der Ort bei Pauli: Geschichte von England III, p. 180. In den Urkunden heißt er Geldeford, das existirt aber gar nicht.

[64]) Ysaac filius Rabbi debet C. C. l., ut sit quietus de toto Tallagio, quod Rex Henricus pater fecit apud Geldeford post susceptionem Crucis etc. Mag. Rot. I Ric. I ed. Hunter (Record. Commission 1844) p. 230 bei Madox I p. 222 Note f.

[65]) Gervasius l. c. I p. 422 a. a. 1188. Benedict II, p. 33 beschreibt die Erpressungen Heinrichs und setzt hinzu: Similiter fecit de Judaeis terrae suae, unde inaestimabilem sibi adquisivit pecuniam.

Viertes Kapitel.

Die Juden unter Richard I.

Wenn auch die rechtliche Lage der Juden sich in der nächsten Regierungsperiode wenig veränderte, wenn auch im allgemeinen dieselben Rechtsnormen bestehen blieben, die zur Zeit Heinrichs II. in Kraft waren, so bildet dennoch die Regierung Richards I. einen bemerkenswerthen Wendepunkt in der Geschichte der englischen Juden. Denn gleich beim Beginn der neuen Regierung brach der Haß des Volkes die alten Schranken des Gesetzes, und es begann das blutige Drama, dessen Schlußact die Verbannung der Juden bildet.

Freudig hatte das Volk dem Rufe seines Königs Folge geleistet; von allen Theilen des Reiches strömten die Kreuzfahrer nach London, um gemeinsam mit dem neuen König den heiligen Zug zu unternehmen. Richard war inzwischen in der Normandie zum Herzog erhoben worden und eilte nach England zur Königskrönung. Im August des Jahres 1189 landete er in England, und wurde Sonntag den 3. September von dem Erzbischof Balduin v. Canterbury in der Westminster-Abtei mit großem Gepränge zum König von England gekrönt[66]). Nachdem die Krönung, deren vollständiges Ceremoniell uns von den gleichzeitigen Schriftstellern überliefert wird, beendet

---

[66]) Es ist merkwürdig, daß sich bei Rymer: Foedera I p. 48 schon Urkunden aus dem Juni 1189 finden, wo Richard sich „Rex Angliae" nennt, vielleicht steht dies mit seiner Rebellion gegen seinen Vater im Zusammenhang. Heinrich II. starb doch erst am 6. Juli 1189 und Richard wurde nach Benedict am 20. Juli, nach Radulphus de Diceto erst Anfangs August zum Herzog der Normandie erhoben und führte bis zum 3. September den Titel „Dominus Angliae et dux Normanniae".

war, begab sich der König in feierlicher Prozession nach dem Westminster-Palast, legte die schweren Krönungsgewänder ab und setzte sich mit seinen Großen zum Krönungsmahle, bei dem er auch die Huldigungen seiner Vasallen entgegennahm. Ganz unerwartet wurde das Fest gestört. Unter den Huldigenden waren auch die angesehensten Männer der jüdischen Gemeinden erschienen, welche dem neuen König reiche Geschenke brachten, um sich seiner Gunst zu versichern und alle die Rechte und Privilegien sich erneuern zu lassen, welche sie zur Zeit Heinrich's II. gehabt hatten. Am Tage vorher hatte aber der König ein Edict erlassen, welches allen Juden und Weibern den Zutritt zur Krönung verbot. Weder bei der Krönungsfeierlichkeit in der Kirche noch bei dem Krönungsmahl im Palast sollten sie anwesend sein. Dieses Verbot entsprang vielleicht der abergläubischen Furcht vor der jüd. Zauberei, die man auch dem Könige beizubringen gewußt hatte, und die an diesem Tage um so berechtigter erschien, als er von Alters her schon für einen Unglückstag gehalten wurde[67]). Die Juden, die ihre weiten Reisen nicht vergebens unternommen haben wollten, versuchten es, trotz des Verbotes in den Palast einzudringen und machten sich insofern einer Uebertretung des königlichen Edicts schuldig. Kaum hatten sie den Saal betreten, so wurden sie von den an der Thür aufgestellten Hofleuten festgehalten, und unter dem Hinweis auf die königliche Verordnung hinausgeworfen und mit Schlägen und Mißhandlungen bis auf die Straße verfolgt[68]).

[67]) Benedict l. c. II. p. 79: die mala predictus Ricardus consecratus est. Hoveden l. c. III p 8: die quoque Aegyptiaca consecratus. Vergl. auch das Itinerarinm Regis Picardi cr. Stubbs (vol. I der Chronicles and Memorials of the Reign of Richars, Oxford 1864—65) p. 142. Wilhelm von Newbury l. c. II p. 2: qui dies in prisca gentili superstitione malus vel Aegyptiacus dicitur.

[68]) Die Veranlassung zu dieser Judenverfolgung ist in neuester Zeit von Grätz: Geschichte der Juden', Band VI S. 241 so dargestellt worden, als ob der Erzbischof Balduin von Canterbury dem Könige verboten hätte, die Geschenke der Juden anzunehmen, und ihm den Rath gegeben hätte, dieselben aus dem Saale entfernen zu lassen. Der König

Die vor dem Palast versammelte Volksmenge säumte nicht, dem Beispiele der Hofbeamten zu folgen, und die wenigen Juden eilten zitternd und bebend in ihre Häuser, verfolgt von der schreienden und heulenden Menge, die den heiligen Krieg gegen die „ungläubigen" Juden eröffnete. Mit einem

---

hätte den Rath des Erzbischofs befolgt, die Juden wären unter Mißhandlungen aus dem Saale entfernt worden, und so wäre dann die Verfolgung entstanden. In einer Note bemerkt Grätz, daß die meisten Neueren diese Vorgänge „nicht kritisch genau" dargestellt hätten, indem sie annehmen, daß die Juden sich gegen das Edict des Königs in „die Kirche" als Neugierige hineingedrängt hätten. Das Edict des Königs leugnet Grätz überhaupt, weil es nach seiner Ansicht nur als „Sage" und bei Johannes Bromton „halb als Geschichte" auftritt. Grätz geht nämlich von der falschen Voraussetzung aus, daß das Edict des Königs nicht existirt habe, sobald es sich nachweisen läßt, daß die Verfolgung nicht in der Kirche, sondern in dem Saale des Westminster-Palastes entstanden ist. Wir wollen uns nun ein möglichst sicheres Urtheil über diese Frage nach den zeitgenössischen Quellen zu verschaffen suchen. Zunächst stimmen fast alle Quellen darin überein, daß die Verfolgung im Palast und nicht in der Kirche entstanden ist. Radulphus de Diceto: Imagines historiarum ed. Stubbs (London 1876) II p. 69 a. a. »Sollempnibus expletis . . . et profusioribus cibis pax Judaeorum, quem ab antiquis temporibus semper obtinuerant ab alienigenis interrumpitur«. Weniger noch berichtet Ricardus Divisiensis: De rebus gestis Ricardi I. p. 1, der nicht einmal Zeit und Ort angiebt, und das Itinerarium regis Ricardi ed. Stubbs p. 142, welches ebenfalls keine genaueren Angaben macht. Am ausführlichsten wird uns die Verfolgung von Wilhelm von Newbury beschrieben, zu dem wir dann noch Benedict von Peterborough und Roger de Hoveden hinzufügen. Alle Quellenschriftsteller, die hier von uns angeführt wurden, sind Zeitgenossen der Verfolgung. Wilhelm v. Newbury l. c. II, p. 2 ff. berichtet: »Expletis igitur missarum sollemniis, rex fulgens diademate . . . ad convivium intravit. Contigit autem eo discumbente cum omni frequentia nobilium populum circa palatium observantem tumultuari. Judaei siquidem turbis inmixti fores sic regias introibant etc. Ebenso genau geben auch Benedict und Hoveden Zeit und Ort der Verfolgung an.

Benedict l. c. II p. 83:	Hoveden l. c. III p. 12:
Premdentibus autem illis Principes Judaeorum supervenerunt etc. etc.	Dum autem rex in mensa sederet, venerunt principes Judaeorum etc. etc.

Male verbreitet sich das falsche Gerücht, daß der König den Untergang der Juden wünsche. Der Wunsch des Königs galt dem beutegierigen Pöbel als Befehl, und es begann die Häuser der Juden zu belagern. Glücklich waren diejenigen Deputirten, die irgendwo, sei es bei Juden oder bei Christen,

---

Nicht erst Matthäus Paris ed. Wats p. 154 sondern schon seine Quelle Roger de Wendower in Flores historiarum ed. Coxe (Engl. hist. Soc.) III p. 7 hat den Ort, wo die Verfolgung entstanden ist, falsch angegeben. Denn schon bei ihm findet sich ebenso wie bei Matthäus Paris das »ab ecclesia illos ejicientes« als ob sich die Juden in die Kirche eingedrängt hätten. Und doch hat Roger de Wendower hier sicher den Bericht des Benedict vor sich gehabt. Er stimmt sogar an einer Stelle wörtlich mit ihm überein; trotzdem hat er das »a curia Regis« des Benedict in »ab ecclesia« abgeändert.

Es kann nach alledem nicht zweifelhaft sein, daß die Verfolgung im Saale entstanden ist, und daß die Nachricht des Wendower falsch ist. Auch daß die Juden Geschenke gebracht haben, wird von Wilhelm von Newbury (decentissime honoranda primordia et favorem non disparem amplitudine munerum redimendum duxerunt, was Grätz vollständig übersehen hat) und von Roger de Hoveden berichtet »Principes Judaeorum deferentes Regi munera«. Auch der jüdische Geschichtsschreiber Ephraim aus Bonn, welcher ein Martyrologium jener Zeit verfaßt hat, gedruckt als Anhang zu Wiener's Emek habacha (Hannover 1858) berichtet, daß die Juden mit Geschenken gekommen seien. Wie steht es nun mit dem Edict des Königs? Grätz leugnet es, weil er es nur bei Matthäus Paris mit Bestimmtheit berichtet findet, dessen Bericht ja sehr unzuverlässig ist. Die Ansicht von Grätz ist aber falsch. Benedict l. c. II p. 83 berichtet ganz ausdrücklich: Principes Judaeorum contra prohibitionem Regis supervenerunt. Et quia Rex die praecedenti prohibuerat communi edicto, ne Jndaeus vel mulier ad coronationem suam veniret, Curiales etc. Ebenso Hoveden l. c. III p. 12 »sed quia prohibitum erat iis die hesterna, quae praeteriit, ne ad curiam regis die coronationis suae accederent«.

Mit weniger Sicherheit konnte natürlich Wilhelm von Newbury seine Angaben machen, da er ja nicht in London, sondern in der Nähe von York lebte. Er schrieb als Zeitgenosse, stand aber den Ereignissen räumlich fern. Er berichtet nun: »superstitiosa quadam de consilio quorundam cautela, edicto, ut dicitur, interdixit eis ingressum vel ecclesiae, dum coronaretur, vel palatii, dum post coronationis sollemnia convivaretur« das »ut dicitur« setzt er nicht hinzu, weil er das Factum für unrichtig hält, sondern weil es ihm „berichtet" worden ist,

Zuflucht gefunden hatten; denn wer von den Juden sich auf der Straße blicken ließ, wurde ohne Erbarmen niedergestoßen. Von 3 Uhr Nachmittag bis Sonnenuntergang dauerte schon die Belagerung, aber die festen Mauern leisteten hartnäckigen Widerstand[69]). Bald war der Pöbel der Belagerung müde, er wollte Geld und Beute gewinnen, und darum mußte er in die Häuser der Juden eindringen können. Erobert konnten sie nicht werden, das hatten die Belagerer schon eingesehen, darum sollten die Flammen die Juden zum Verlassen ihrer Häuser zwingen. In der allgemeinen Verwirrung, die dann entstehen würde, hoffte man sich des Vermögens der Juden leicht bemächtigen zu können. Man zündete die Häuser an, das Feuer griff rasch um sich, und bald stand der größte Theil des Londoner Judenviertels in hellen Flammen. Die Synagogen wurden geplündert und niedergebrannt, und in den Häusern der Juden raubte und mordete man nach Herzens-

---

weil er es nicht selbst gesehen, sondern von anderen gehört hatte. Ebenso erzählt er später, daß ein Christ die Juden gewaltsam am Eintreten hindern wollte und setzt ebenfalls hinzu »ut fertur«. Wollte er etwa dieses einfache Factum auch als „Sage" hinstellen?

Daß Radulphus de Diceto, Ricardus Divisiensis und das Itinerarium regis Ricardi dieses Edict nicht erwähnen, beweist nichts gegen dasselbe. Denn diese Berichte sind so kurz und so allgemein gehalten, daß ein so spezielles Factum bei ihnen gar keinen Platz finden konnte. Der Bericht des Johannes Bromton bei Twysiden: X Scriptores I col. 1159, 1160 und 1171, 1172, den Grätz anführt, bietet für die ganze Verfolgung nichts Neues, da er nur in unkritischer Weise aus Wilhelm von Newbury, Benedict und Hoveden compilirt ist. Der Bericht bei Tovey: Anglia Judaica p. 16—27 ist wörtlich z. Th. aus Matthäus Paris und aus Walter von Hemmingford entlehnt, der ihn aus Wilhelm von Newbury wörtlich abgeschrieben hat.

Wir müssen daher bei der Annahme bleiben, daß der König den Juden den Eintritt in den Palast verboten hatte, daß die Juden wegen dieses Edictes gar nicht in den Saal hineingelassen wurden, und von den Thürhütern mit Schlägen weggetrieben wurden. Dies führte dann zur allgemeinen Verfolgung. In wieweit Balduin v. Canterbury direct an dieser Behandlung der Juden Schuld trägt, ist aus den Quellen nicht zu ersehen.

[69]) Wilhelm von Newbury l. c. II p. 3.

luft. Der Brand griff so rasch um sich, daß die Bürger befürchteten, es könnte auch ein großer Theil der übrigen Stadt den Flammen zum Opfer fallen. Sie sandte eine Deputation zum Könige und baten ihn, seine Hauptstadt vor den Brandstiftern in Schutz zu nehmen. Der König gab dem Großrichter Englands Ranulph de Glanville den Auftrag, den Aufstand zu unterdrücken. In scharfen Worten tadelte er das Vorgehen der wüthenden Volksmasse und gebot, sofort vom Rauben abzulassen und ruhig nach Hause zu gehen. Aber wer wollte auf ihn hören? Seine Befehle wurden mit Hohn aufgenommen, er selbst mußte sich schleunigst zurückziehen, wollte er nicht persönlich angegriffen werden. Das Gemetzel dauerte noch die ganze Nacht, und die aufgehende Sonne sah die traurigen Ueberreste des Londoner Judenviertels, bedeckt mit den Leichnamen ermordeter Juden. Unter den Erschlagenen befand sich auch Rabbi Jakob aus Orleans, der zu jener Zeit wahrscheinlich das Rabbinat der Londoner Gemeinde verwaltete [70]). Der König war sehr betrübt, daß der erste Tag seiner Regierung ein so unglücklicher gewesen war, und daß gleich in der ersten Stunde seiner Herrschaft das Gesetz und die Staatsautorität von dem aufgeregten Pöbel verhöhnt worden war. Er ließ die Schuldigen vor Gericht laden, aber ihre Zahl war so groß, daß unmöglich alle bestraft werden konnten [71]). Drei wurden durch richterliches Urtheil an den Galgen gehängt. Aber die Begründung

---

[70]) Schalscheleth Hakabbalah fol. 111. Ephraim aus Bonn a. a. O. Die Annahme von Groß im „Magazin für jüdische Geschichte und Literatur" I, S. 87, daß Rabbi Jacob als Abgesandter der französischen Juden, welche unter der Herrschaft Englands standen, sich zur Krönung nach London begeben habe, hat keine Begründung in den Quellen. Die hebräischen Schriftsteller geben das Jahr 4950 der Schöpfung, gleich 1190 n. Chr.: als Datum der Verfolgung. Dies ist natürlich falsch, daher auch die Angabe bei Zunz: Zur Geschichte und Literatur I p. 75, nach welcher Rabbi Jacob aus Orleans 1190 erschlagen sein soll. Für die Geschichte des Rabbi Jakob aus Orleans vergl. überhaupt den Aufsatz von Groß a. a. O.

[71]) Wilh. von Newbury l. c. p. 6.

des Urtheils zeugt von dem Geist, von dem die Richter gegen die Juden beseelt waren. Der eine wurde aufgehängt, weil er das Haus eines Christen ausgeplündert hatte, nämlich den Besitzer für einen Juden gehalten, die beiden anderen erhielten dieselbe Strafe, weil sie das Haus eines Judeu in Brand gesteckt und dadurch auch einige christliche Häuser eingeäschert hatten [72]).

Die einzigen jüdischen Deputirten, die uns mit Namen genannt werden, sind die beiden Vorsteher der Yorker Gemeinde, Benedict und Joceus. Doch dürfen wir annehmen, daß alle größeren jüdischen Gemeinden ihre Vertreter zur Krönungs-Deputation entsandt hatten. Benedict, der mit den Anderen aus dem Saale verjagt worden war, wurde von dem Pöbel verfolgt, in völliger Bewußtlosigkeit in eine Kirche geschleppt und von dem Prior der St. Marien-Kirche zu York, Wilhelm, gewaltsam getauft. Am nächsten Tage ließ sich der unglückliche Benedict, der übrigens bei der Taufe den Namen Wilhelm erhalten hatte, zum König führen, erzählte ihm, daß er nur gezwungen die Taufe angenommen hätte, im Herzen aber immer noch Jude wäre und bat ihn flehentlich, ihm die Rückkehr zu seinem angestammten Glauben zu gestatten. Der König wandte sich an den Erzbischof von Canterbury, der neben ihm stand, und fragte ihn, was er in diesem Falle thun sollte. Der Erzbischof, der jüdischen Proselyten nicht sehr viel Vertrauen schenkte, antwortete kurz: „Wenn er nicht ein Sohn Gottes sein will, so mag er ein Sohn des Teufels bleiben", und so konnte der König die Rückkehr zum Judenthum gestatten [73]). Benedict überlebte seine Taufe nicht lange,

---

[72]) Benedict l. c. II p. 84. Bei Tovey ist das Urtheil gerade umgekehrt berichtet.

[73]) Die gleichzeitigen Schriftsteller nehmen es dem Erzbischof sehr übel, daß er den Proselyten so leichten Kaufes zum Judenthum hat zurückkehren lassen. „minus discrete, quam deberet", nennt Benedict, und „minus circumspecte, quam esset necesse", nennt Hoveden l. c. III p. 13 die Handlungsweise des Erzbischofs, der nach seiner Ansicht ein geistliches Gericht erst hätte befragen müssen. Es ist jeden-

er ist bald darauf in Northampton den Wunden, die er in London empfangen hatte, erlegen.

Der erste Act des bluttriefenden Drama's war vorüber. Der König, der die Wiederholung dieser Scenen fürchtete und ein großes Interesse daran hatte, daß das jüdische Vermögen nicht von jedem Räuber und Wegelagerer geplündert wurde, erließ eine Verordnung, durch welche er die Juden unter seinen besonderen Schutz nahm und alle diejenigen mit strengen Strafen bedrohte, die sich an seinen Schützlingen vergreifen würden. Bevor dieses Edict noch publicirt war, suchten sich die Juden in Dunstaple vor dem drohenden Unheil in der Weise zu schützen, daß sie alle zum Christenthum übertraten. Ebenso sollen es noch andere jüdische Gemeinden gemacht haben[74]). So lange der König sich in England aufhielt, wurde sein Edict befolgt, weil man den Zorn des Königs fürchtete, aber Richard begab sich am 11. December 1189[75]) nach der Normandie, um die Verkehrungen für den Kreuzzug mit Philipp August zu besprechen.

Sowie der König das Land verlassen hatte, begannen die Verfolgungen in den englischen Provinzialstädten. Nicht religiöse Begeisteruug oder Eifer für den christlchen Glauben, sondern vielmehr Neid, Mißgunst und die Sucht, auf leichte und bequeme Art Reichthümer zu erwerben, waren die haupt-

falls ein Zeichen großer Unbefangenheit beim Erzbischof und auch beim König, daß er dem Getauften so leicht die Rückkehr gestattete und wir müssen diesen Zug in dem Charakter des Erzbischofs rühmend hervorheben, da ihm nicht alle Kirchenfürsten darin glichen.

[74]) Diese Notiz findet sich nur im Benedict l. c. In den Annales de Dunstaple bei Luard: Annales monachici (Cambridge 1864—1869) Tom III. s. zu dem betreffenden Jahre. p. 25 findet sich Nichts darüber.

[75]) Benedikt und Hoveden: am Montag, den 11. Dezember. Nach Radulphus de Diceto ed. Stubbs II. p. 73: XIX kal. Januarii transfretavit, also am 14. Dezember. Tovey: Anglia Judaica p. 23 läßt den König erst am 6. März abreisen und sich am 24. Februar Stab und Tasche (zum Zeichen des Aufbruches zum Kreuzzuge) vom Altar in Canterbury holen. Diese Daten passen aber auf die Abreise des Erzbischofs Balduin vergl. Gervasius ed. Stubbs I p. 484, und Tovey hat den König mit dem Erzbischof verwechselt.

sächlichsten Triebfedern, welche die aufrührerischen Kreuzfahrer bei diesen Verfolgungen leiteten[76]). Denn, wie uns allgemein berichtet wird, waren es nicht die eingesessenen Bürger, sondern die herumziehenden Kreuzfahrer, welche allüberall die Gräuelthaten gegen die Juden verübten. Die Verfolgungen begannen in der reichen und blühenden Handelsstadt Lynn, die eine bedeutende jüdische Einwohnerzahl hatte. Die Zeit ist nicht genau bestimmt, doch wird man sie noch in das Ende des Jahres 1189 setzen dürfen[77]). Die Veranlassung wird uns von den mönchischen Schriftstellern folgendermaßen berichtet. Ein Jude, der Christ geworden war, wäre von seinen früheren Glaubensgenossen auf das hartnäckigste verfolgt worden. Einst sei er auch mit den Waffen angegriffen worden und habe in einer Kirche Zuflucht suchen müssen. Die Juden hätten dann die Kirche zu stürmen angefangen, auf seinen Hülferuf wären viele christliche Bürger und auch viele Kreuzfahrer herbeigekommen, und so wäre dann das Gemetzel entstanden, das sich bis in die Häuser der Juden fortpflanzte. Viele Juden wurden getödtet, ihre Häuser geplündert und verbrannt. Ein jüdischer Arzt, der wegen seiner Tüchtigkeit auch bei Christen sehr beliebt war, wurde vom Pöbel am nächsten Tage erschlagen, weil er den Tod seiner Glaubensgenossen allzusehr betrauert hatte. Doch haben wir allen Grund, dem Bericht der geistlichen Geschichtschreiber einiges Mißtrauen entgegenzubringen. Denn es wäre an und für sich schon sehr merkwürdig, daß die Juden eines Apostaten wegen sich so ereifert haben sollten, daß sie eine Kirche zu

[76]) Wilhelm von Newbury l. c. II. p. 15 »non quidem sincere, id est causa fidei tantum sed eorum vel aemulando felicitatem vel inhiando fortunis.

[77]) Wilhelm von Newbury, welcher allein die Verfolgung in Lynn beschreibt, giebt die Zeit nicht genau an. Er spricht von den Verhandlungen Richards mit Philipp August und beginnt die Verfolgung mit den Worten: Sane dum haec in Galliis agerentur, Christianorum adversus Judaeos zelus . . . excanduit«. Die Verhandlungen zwischen Richard und Philipp August fanden in den letzten Tagen des Dezember statt und führten zum Vertrage von St. Remy vom 30. December 1189.

bestürmen gewagt haben sollten, zumal in einer Zeit, wo die allgemeine Strömung gegen sie war. Außerdem wurden die Bürger von den königlichen Richtern zur Verantwortung gezogen. Sie schoben alle Schuld auf die Kreuzfahrer, die sich aus Furcht vor einer Untersuchung eiligst aus dem Staube gemacht hatten. Wären die Juden die Urheber gewesen, so wäre das Verfahren der königlichen Beamten ganz unerklärlich[78]).

Am 6. Februar 1190 war die Verfolgung in Norwich, wo ebenfalls viele Juden getödtet wurden. Einige retteten sich dadurch, daß sie in der Burg Zuflucht fanden. Andere Einzelheiten sind uns nicht bekannt, doch wissen wir aus den Urkunden, daß Roger de Stratonia wegen des Judengemetzels zur Verantwortung gezogen wurde[79]). Einen Monat später, nämlich am 7. März, war das Gemetzel in Stamford. Es war gerade Jahrmarkt und die Stadt war mit Pöbel und vagabondirenden Kreuzfahrern mehr als gewöhnlich angefüllt. Man redete dem Volke ein, daß die Vernichtung der Juden Gott wohlgefiele, und da die Aussicht auf eine gute und reiche Beute sehr verlockend war, ließ sich der Pöbel nicht zweimal zur Plünderung auffordern. Er stürzte auf die ahnungslos dastehenden Juden, raubte und stahl alles, was er mitnehmen konnte und machte sich mit der reichen Beute davon. Nur wenige Juden hatten in der Citadelle Zuflucht gefunden. Doch scheint nicht sehr viel Blut vergossen worden zu sein, auch wurde Niemand späterhin zur Verantwortung gezogen[80]). Einer der Räuber, mit Namen Johannes,

[78]) Wilhelm von Newbury II p. 17. vergl. auch Grätz l. c. VI p. 243.

[79]) Dies datus est Rogero de Stratonia de placitis recti de morte Judaeorum in octavas St. Andreae apud Westmonasterium. Rotuli Curiae Regis Norfolk ed. Palgrave (Record Commission 1835) p. 34. Ausgestellt ist die Urk. am 6. November 1194.

[80]) Peck berichtet, daß der Sheriff Gerard de Camville für die Reibereien an den Stamforder Juden später bestraft wurde. Diese Nachricht ist aber falsch. Gerard de Camville wurde allerdigs auf der Versammlung von Nothingham vom 2. April 1194 vor Gericht ge-

floh mit den erbeuteten Schätzen bis nach Northampton. Dort erregte er durch seine maßlose Verschwendung berechtigtes Aufsehen und brachte seinen Wirth auf die Vermuthung, daß der Erwerb des großen Vermögens ihm nicht viel Schweiß gekostet habe. Der Wirth, der ein ebenso großer Schurke wie er selbst war, ermordete ihn und warf seinen Leichnam auf die Straße. Als man ihn beerdigen wollte, bemerkte man das Kreuz an seinem Mantel, die unwissende Menge stempelte ihn zum Märtyrer, verehrte ihn als Heiligen und begann schon Opfergaben an seinem Grabhügel niederzulegen. Aber der Bischof von Northampton verbot dem Volke, auf diese Weise den Namen Gottes zu lästern.

In Lincoln konnte die Verfolgung keine großen Dimensionen annehmen, da die Juden sich sofort unter den Schutz der königlichen Burg begaben, als sie von den Gräuelthaten vernahmen, die anderswo an ihren Brüdern verübt worden waren.

Um so tragischer war das Schicksal der Yorker Gemeinde. Hier war die Verfolgung noch heftiger und schlimmer als in der Hauptstadt, weil auch die Geistlichkeit die Kreuzfahrer zum Judenmord ermunterte[81]). Nachdem Benedict, der eine Deputirte, dessen Schicksale wir oben besprochen haben, seinen Wunden erlegen war, war sein Mitdeputirter Joceus der eigentliche Führer der Yorker Gemeinde. Gegen ihn richtete sich auch die Wuth des Pöbels. Die Bewegung entstand plötzlich, ohne jede äußere Veranlassung, wie auf gemeinsame, geheime Verabredung. In einer Nacht wurde das prächtige Haus des verstorbenen Benedict erstürmt, dessen Frau und Töchter ermordet, und die ungeheuren Waarenmassen, die aufgespeichert waren, von der einbrechenden Volksmenge geplündert. Das Haus wurde in Brand gesteckt und der Pöbel rüstete sich, das Zerstörungswerk bei Joceus fortzusetzen.

---

fordert, weil er diejenigen begünstigte, welche die Waaren von den Kaufleuten stahlen, die nach Stamford zum Verkauf kamen, s. Hoveden II. p. 242. Das hat doch mit der Judenverfolgung nichts zu thun.

[81]) Wilh. v. Newb. II p. 23. Clerici quoque plures non deerant, inter quos etiam quidam eremita ceteris ferventior videbatur.

Dieser ahnte, was ihm bevorstand, raffte schnell seine Kostbarkeiten zusammen, begab sich mit seiner Familie zum Burgwart und bat ihn, ihm Zuflucht in der Burg zu gewähren. Der Gouverneur erfüllte ihm gern seine Bitte, und gestattete auch anderen Juden, sich in die Burg zu flüchten. Von allen Theilen der Stadt strömten die Unglücklichen in die Burg, mit Weib und Kind und dem Wenigen, das sie in dem Augenblick der Gefahr hatten zusammenraffen können. Wer in der Stadt zurückblieb, wurde erschlagen, man schonte weder Greise, noch Weiber und Kinder und diese Unglücklichen hatten nur ein Mittel, sich das Leben zu retten — die Taufe. Die flüchtigen Juden sammelten sich in der Burg, welche von den Kreuzfahrern und aufständischen Bürgern nun regelrecht belagert wurde. Die Juden verschanzten die Burg und vertheidigten sie wacker, jeder Angriff der Belagerer wurde tapfer und entschlossen zurückgewiesen. Durch einen ganz besondern Umstand wurden die Streitkräfte der Belagerer bedeutend verstärkt, und ihrer Sache ein Schein der Berechtigung verliehen, der auch manchen besseren Bürger verleiten konnte, die Waffen gegen die Juden zu ergreifen. Der Gouverneur der Burg hatte dieselbe während der Belagerung öfters verlassen, und die eingeschlossenen Juden hatten ihn stark im Verdacht, daß er mit den Belagerern in Verbindung getreten sei und sie an ihre Feinde verrathen wolle. Sie beschlossen daher, ihm, falls er sich wieder aus der Burg entfernen sollte, den Eintritt in dieselbe zu verwehren. Sie verrammelten Thür und Thor und machten es dem Gouverneur unmöglich, auf seinen Posten zurückzukehren. Der Gouverneur beklagte sich bei dem Sheriff der Grafschaft, Johann Marschall, der in königlichen Geschäften mit starker militärischer Begleitung zufällig in York anwesend war. Der Sheriff gab seinen Truppen den Befehl zum Angriff; denn nun handelte es sich darum, ob einem königlichen Beamten die Rückkehr auf seinen Posten möglich gemacht werden konnte, oder nicht. Da es sich um die Ehre des Königs handelte, wurde der Angriff mit doppelter Kraft ausgeführt, der Erfolg war derselbe wie

früher. Schon bereute der Sheriff den voreilig ausgesprochenen Befehl und zog ihn öffentlich zurück. Denn er erkannte die eigentlichen Motive der belagernden Kreuzfahrer und fürchtete auch den Zorn des Königs, der es nicht zugeben würde, daß seine Vertreter in den Provinzen als Beschützer der Räuber und Mörder auftreten. Auch die einsichtigen Bürger riethen, die Belagerung aufzugeben Aber die ernsten Ermahnungen verfehlten ihre Wirkung, weil ein Mönch aus dem Orden der Prämonstratenser die Stürmenden in feuriger Rede zum Ausharren ermunterte. Mit dem weißen Chorhemd bekleidet, hielt der fanatische Mönch eine begeisterte Ansprache, die mit dem Ruf endigte: „Nieder mit den Feinden des Heilands"! Er nahm sogar die Hostie, um sich des göttlichen Beistandes für seine Sache zu versichern. In ihrer Bedrängniß sollen die Juden den Belagerern große Geldsummen als Lösegeld für ihr Leben angeboten haben, die aber zurückgewiesen worden seien[82]). Die Belagerung wurde fortgesetzt, aber alle Anstrengungen scheiterten an dem fast unüberwindlichen Widerstand der eingeschlossenen Juden, die nur allzugut wußten, um welchen Preis sie zu ringen hatten. In übergroßem Eifer hatte sich der Prämonstratenser zu nahe an die Festung herangewagt; ein Stein, von jüdischer Hand geschleudert, machte seinem fanatischen Treiben ein unerwartetes Ende.

Für die Juden wurde die Gefahr mit jedem Tage größer. Die geringen Lebensmittel, die sie aus ihren Häusern mitgenommen hatten, waren verbraucht, dazu noch das Wenige, das sie in der Burg vorgefunden hatten, und sie sahen ein, daß sie der Hunger bald zur Uebergabe nöthigen würde. Welches Schicksal hatten sie zu erwarten? Die Taufe oder den Tod! In dumpfer Verzweiflung saßen sie bei einander, jeder überlegte, ob es nicht doch einen Ausweg aus dieser Bedrängniß gebe. Da erhob sich der greise Rabbiner der Gemeinde, Rabbi Jomtob aus Joigny[83]) und hielt etwa

---

[82]) Benedict l. c. II p. 107. Hoveden III p. 34.

[83]) Bei Wilhelm v. Newbury II p. 25 heißt es: Erat autem ibi senior quidam . . . famosissimus legis doctor, qui ad docendos Ju-

folgende Ansprache[84]): „Männer Israels, der Gott unserer Väter, zu dem Niemand sagen kann „Was thust Du"? befiehlt uns, in dieser Stunde für sein Gesetz zu sterben. Und sehet, der Tod ist vor euren Augen[85]), wenn ihr nicht etwa um den Preis des kurzen Lebens das heilige Gesetz verlassen und durch das Erbarmen gottloser Feinde als Apostaten leben wollt. Für Männer von Character wäre ein solches Leben schlimmer als der Tod. Wir haben nun zu überlegen, wie wir möglichst leicht und ehrenvoll den Tod finden. Fallen wir unseren Feinde in die Hände — und ich sehe nicht, wie es möglich ist, dem zu entgehen, — so wird unser Tod grausam und schmachvoll sein. Darum rathe ich Euch, daß wir unser Leben freiwillig unserem Schöpfer wiedergeben, der es jetzt von uns fordert, und nicht erst auf andere Vollstrecker seines Willens warten. Die That ist recht und gesetzlich, auch fehlt es nicht an Beispielen aus der Geschichte unserer Väter und Ahnen, die bei ähnlichen Gelegenheiten in derselben Weise vorgegangen sind". Der Heroismus des greisen Rabbi erregte allgemeine Bewunderung, doch nicht alle wollten den Rath ihres Meisters befolgen. Nochmals erhob sich Rabbi Jomtob und befahl den Feiglingen, die Versammlung zu verlassen. Einige gingen, doch der größte Theil blieb an seiner Seite, fest entschlossen, durch Selbstopferung für die Kraft und die Heiligkeit seiner Religion zn zeugen. Alle Schätze, die sie mitgebracht hatten, wnrden

---

daeos Anglicanos ex partibus venerat trausmarini. Radulphus de Coggeshale l. c. p. 27: Erat autem quidam inter eos natu maior et lege Mosaica instructior, quem Rabi cognominabant, cui omnes auscultabant a minimo usque ad maximum. Der Name des Rabbiners ist in dem Martyrolegium des Ephraim aus Bonn angegeben: Jomtow: ויעמד הר׳ ר׳ י״ט נישחט כמ׳ נפשות Ueber Rabbi Jomtob ben Isaac aus Joigny vergl. Zadoc Kahn in der Revue des Etudes juives III p. 4.

[84]) Die Rede des Rabbi Jomtob steht ausführlich bei Wilhelm v. Newbury II p. 25 u. 26, ein Auszug davon bei Benedict und Hoveden.

[85]) Die Worte „wenn — Tod" fehlen bei Tovey und stehen nur bei Newbury, der die erste Quelle ist.

vergraben, was verbrennbar war, wurde den Flammen übergeben und nun rüsteten sie sich zum Tode, nachdem sie die Burg an den verschiedensten Stellen angezündet hatten. Jeder tödtete erst seine Frau und seine Kinder und dann sich selbst. Joceus, der seine Frau Anna schon getödtet hatte, blieb schließlich allein mit dem Rabbi übrig. Weil er der Angesehenste der ganzen Gemeinde war und auch während der Belagerung alle Anderen an Muth und Tapferkeit überragt hatte, so wurde ihm die Ehre zu Theil, von der Hand seines Lehrers und Meisters geopfert zu werden. Rabbi Jomtob entleibte sich dann selbst. Alles dieses geschah in der Nacht zwischen dem 16. und 17. März des Jahres 1190[86]).

---

[86]) Die Zeit der Verfolgung wird verschieden angegeben. Bei Radulphus de Diceto a. a. 1190 ed. Stubbs II p. 75 heißt es: Septimo decimo Kalendas Aprilis apud Eboracum fere quingentin eci traditi sunt. Dasselbe Datum giebt Benedict II p. 107: Haec autem interfectio Judaeorum facta fuit in civitate Eboraci anno 1190, feria sexta ante Dominicam Palmarum vergl. Hoveden III p. 33 u. 34. Palmsonntag fiel auf den 18. März, also Freitag vorher der 16. März. Demgegenüber die Angabe des Wilhelm v. Newbury II p. 29: Sane tempore dominicae passionis pridie scilicet ante dominicam palmarum talia Eboracae contigerunt. Grätz IV Note 9 p. 422 will das Datum bei Diceto emendiren und XVII Kal. Apr. in XVI Kal. Apr. ändern. Das Datum wird aber durch die Zeitgenossen Benedict und Hoveden bestätigt, die noch ausdrücklich feria sexta hinzufügen. Darum kann man die Zahl XVII nicht so ohne Weiteres ändern. Die beiden Zeitbestimmurgen stehen nach unserer Ansicht gar nicht in Widerspruch. Die Ereignisse haben in der Nacht vom Freitag zum Sonnabend stattgefunden; Diceto, Benedict und Hoveden geben die Zeit an, in welcher die Vorgänge sich abspielten, während uns Wilhelm von Newbury das Ende der Belagerung angiebt. Sonnabend, den 17. März früh war die Burg in den Händen der Belagerer, und alles war vorüber. Wenn Ephraim aus Bonn alle diese Ereignisse am שבת הגדול „am großen Sabbath" (letzten Sabbath vor dem Passah-Fest) geschehen läßt, so thut er es aus demselben Grunde wie Wilhelm von Newbury oder, was uns noch wahrscheinlicher ist, er rechnet die Nacht von Freitag schon zum Sonnabend, wie es ja jüdisches Gesetz ist. Tovey, welcher p. 21 die Verfolgung in den Monat April verlegt, hat hier seine Quelle Walther v. Hemmingford mißverstanden, denn Hemmingford folgt wörtlich dem Bericht des Wilhelm v. Newbury [vergl. W. v H., ed. Ha-

Fast 500 Juden, die Frauen und Kinder nicht eingerechnet, waren in der Burg für die Religion ihrer Väter gefallen. Die Wenigen, die übrig geblieben waren, warfen die Leichen über die Mauer, um die Belagerer von dem schauervollen Tode des größten Theiles der Besatzung zu überzeugen. Sie selbst baten unter Thränen um die Gnade der Taufe. Zwar wurde ihnen Leben und Freiheit nach der Taufe versprochen, als sie aber die Burg verlassen hatten, wurden sie auf den Befehl Richards von Malebisse, eines der Führer der Aufständischen, hinterlistig ermordet, so daß sie alle das Schicksal erlitten, welches der kluge und weise Rabbi ihnen vorausgesagt hatte. So war denn die Burg in den Händen der Kreuzfahrer, die Juden Yorks waren fast alle ermordet, und nun zeigten die aufrührerischen Bürger, was der Grund ihres heiligen Eifers gewesen war. Noch an demselben Tage begaben sie sich nach der Kathedrale, wo die Schuldscheine der Juden aufbewahrt waren, zwangen den Küster, alle Scheine herauszugeben, und veranstalteten ein Auto da Fé, welches die Judenverfolgung würdig abschloß.

(Schluß folgt).

---

milton (Engl. hist. Society) I p. 138—147]. Im Jahre 1171 fiel allerdings Palmsonntag auf den 7. April, Tovey hat sich bei der Datirung um ein Jahr verrechnet. Zunz: Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 286 spricht von einem Jomtob ben Isaak, „der vermuthlich in Prag umgekommen ist“ und zwar ist er durch die Angabe des Ephraim aus Bonn dazu verleitet worden, vergl. über diese Angabe des Ephraim, Grätz VI Note 9.

Lexicographische Notizen.

Bei einer cursorischen Lectüre der samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung sind mir einige Wörter begegnet, die geeignet sind, lexicalische Schwierigkeiten im Talmud und Midrasch zu lösen. Ich will hier diese Lesefrüchte alphabetisch zusammenstellen. Möglich, daß einiges von dem hier Mitgetheilten nicht mehr neu ist; doch ist es mir jetzt nicht möglich, die einschlägige Literatur zu durchforschen, um bereits von Andern Vorgebrachtes wegzulassen.

אריס heißt in den talmudischen Werken der Pächter, der einen bestimmten Antheil vom Ertrage, z. B. die Hälfte oder zwei Drittel dem Eigenthümer der Felder abliefern muß (vgl. z. B. Bikkurim I. 2.) Der Samaritaner übersetzt למס in Gen. 49, 15 u. Deut. 20, 11 mit לאריס. Es scheint demnach אריס der Tributpflichtige zu bedeuten. Nach Mussafia stammt es vom griechischen οὖρος.

נימן (Sukka 36 b) ist im Sam. die Uebersetzung von רביד (Gen. 41, 42) und עגיל (Num. 31, 50) und bedeutet wohl „Kette"

גש. Das Wort ויתורו (Num. 13, 3) übers. S. mit וינשן und התרים (das. 14, 5) mit גשושיה. Demnach bedeutet גשושאי in B. mezia 42 a ebenfalls Späher, Kundschafter.

גשש heißt ringen, kämpfeu. ויאבק (Gen. 32, 24) übers. S. ואגשש (vielleicht von גוש Erdscholle, wie נאבק von אבק Staub). Ber. rabba c. 22 ב׳ אתליטין שהיו עומדין ומתגוששין; zwei Athleten, die standen und miteinander rangen. So erklärt schon מתנות כהונה.

דמע. Während חלב, wo es die Bedeutung „Unschlitt“ hat, von S. mit תרבה übersetzt wird, hat es da, wo es „das Beste, Vorzüglichste“ bedeutet, die Uebers. דמע. So חלב הארץ (Gen. 45, 18) S. דמע ארעה; ferner חלב תירוש (Num. 18, 12) דמע יביש; ebenso auch Num. 18, 29; 32 (vgl. ferner Deut. 32, 9, wo S. חבל (wie חלב) mit דמע übersetzt). In der alten Mischna (Taharot 2, 3 Oholot 16, 4) heißt die dem Priester gehörige Hebe דמע (= חלב Num. 18, 32). Das ודמעך in Exod. 22, 28 (S. übers. dort ebenfalls ודמעך, ebenso Onkelos) erklärt die Mechilta mit תרומה. Der Ausdruck דמע für die Hebe ist im spätern Sprachgebrauch selten. Dagegen kommt sehr häufig das verb. denom. דמע und דִּמַּע vor (vgl. z. B. Orlah 2, 4; 6; Terumot 5, 5 f). Dies verb. bedeutet demnach nichts anderes als „etwas zu דמע d. h. zu Teruma machen.“ Wenn ein Quantum von der Hebe mit weniger als 100 gleiche Theile gewöhnlicher Frucht gemengt wird, so wird Alles zu דמע oder מדומע d. h. Teruma (Terumot 5, 6.) Im Arab. heißt دماغ cerebrum; die Grundbedeutung von דמע heißt demnach Mark, das Beste, Kostbarste, gerade wie im Aram. מוקרא das Gehirn heißt, von יקר kostbar.

ככלא (vgl. Aruch s. v.) ist ein Mantel. כאדרת (Gen. 25, 25) übers. S. ככוכלה.

לבט (vgl. Raschi zu Num. 11, 1; Deut. 1, 2 u. Spr. 10, 8 Jalkut zu Spr. 10, 8 ist bei S. stets die Uebers. von ענה (sich quälen, abmühen), vgl. לבט im Syr.

לבן ist bei S. die Uebersetzung von אדן Fuß, Untersatz (Exod. 38, 27). Dieselbe Bedeutung hat der Stamm im Talmud Sabbat 104a אמת מלבן לבוניה. Ebenso heißt wohl כתב ליבונאה (Sanhedrin 21b) die Schrift mit Untersätzen. Diese Erklärung ist bereits von Andern gegeben (vgl. Berliner, Beiträge zur hebr. Gramatik im Talmud und Midrasch S. 8); doch hat meines Wissens noch keiner auf das Samar. לבן = אדן hingewiesen.

מרק vollenden (Joma 32b). שלם ישלם (Exod. 21, 26) übers. S. מרוק ימרק

נבז. Jerusch. Sanhedr. VI, 23b את ומנחם אסקין נבזין ביניכון.

Lev. 16, 8 גורלות übers. S. נבזים (Loose). In איכה רבתי bei חד מאתונם ist also bei der Stelle תא נעביד נאוחן zu lesen תא ונעביד נאוחן.

סרף. S. übers. תסוך Deut. 28, 40 mit תסרף. Es ist demnach סרף dasselbe wie מרח (vgl. S. zu Exod. 30, 38) „salben, bestrichen.“ Tosefta Mikwot VI, 21 סירסה בנמי בשרף, vgl. Aruch s. v.

עדא bei S. die Uebers. von אמתחת (Gen. 42, 27); עודה של שקק (Sota 46a) dürfte demnach als „ein härner Futtersack“ zu erklären sein.

עלעל hin und her treiben, davon עלעל der Sturm. S. übers. מהומה (Deut. 28, 20) mit אלעלותא, ferner והמם (Deut. 7, 23) mit וילהלנן.

צדה bange sein, vgl. Rosch haschana 22a ואם צודה להם Jerusch. Berachot Anf. וצדי להון מקמי חיותא Gen. 32, 7 wird וייצר לו von S. mit וצדה לה übersetzt. Schon bei Geiger, nachgel. Schriften V, 51ff.

צינוק Tosefta Maaser r. I, 6 Jerusch. das. I, 5. Sam. übers. צמיד (Num. 19, 15) mit צניק, ferner מעליך (Deut. 33, 26 mit מצנקך, vgl. Jerem. 29, 26.

קדד Gen. 37, 29 ויקרע übers. S. וקדד. Auch im Talmud heißt קדד reißen, schneiden, vgl. Aruch v. קד 1. Die Ausgg. haben jedoch zumeist fehlerhaft קדר.

קעקע KiddDuschin 31a וקעקע להן כתרנגולים. S. übers. ויקרא Gen. 26, 21 mit וקעק.

רשל Sebachim 18a בגדים מרושלים, zu lange herabhängende Kleider. תסרח Exod. 26, 12 übers. S. תרשל.

תלים heißt bei S. „Bruder“, vgl. z. B. zu Gen. 4, 2. Demnach ist auch in Targum J. I. zu Gen. 49, 5 אחין תלאמין Targum J. II. אחין תלמין zu erklären „verbündete Brüder“. Auch S. übers. das. שמעון ולוי תלימין.

Dr. D. Hoffmann.

Zur geschichtlichen Literatur.

II*).

Frankfurter Rabbinen, von Dr. M. Horovitz.

Die jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main gehört nicht zu den allerältesten Gemeinden Deutschlands, wie Worms, Speyer und Mainz als solche betrachtet werden; sie hat aber dafür ihre hohe uud weittragende Bedeutung am längsten bewahrt und am meisten bewährt. Manche religiöse Bewegungen und Beziehungen der neueren Zeit knüpfen sich an diese Gemeinde an, und noch in der Gegenwart behauptet sie ihren ersten Rang unter den Gemeinden des deutschen Vaterlandes.

Daß an der Bedeutung, die sie bereits in den vergangenen Zeiten eingenommen, ihre Rabbiner und Gelehrten den größten Antheil haben, liegt auf der Hand. Es ist daher mehr als ein „Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M.", wie der Verfasser bescheiden sein Werk nennt, nein, es ist die innere Geschichte der Gemeinde selbst, wie sie sich unter der Leitung ihrer geistlichen Führer und hervorragenden Männer entwickelt hat, die in dieser Geschichte ihre Darstellung findet.

Es ist dem Verfasser nicht genügend gewesen, Gemeinde- und Memorbücher zu durchstöbern und Grabschriften zu entziffern, er hat vielmehr die schriftlichen Literatur-Werke jener Gelehrten eingehend studirt, um aus denselben sein Material für eine Charakteristik dieser Männer zu gewinnen und ihren Einfluß auf die geistigen Bestrebungen innerhalb der Gemeinde und ihrer Cultur-Verhältnisse näher festzustellen.

Wir können es uns nicht versagen, den geschichtlichen Inhalt der vier Hefte, welche als Beilagen zum Berichte der isr. Religionsschule erschienen sind, näher zu skizziren.

Das erste Heft umfaßt die Zeit von 1200—1614, und

---

*) Vgl. Jahrg. 1885 S. 60 u. 147.

behandelt die Rabbiner von Simon Hadarschan bis Jesaja Halevi*) Verf. folgt der allgemeinen Annahme, den Ersterwähnten als einen Frankfurter zu betrachten. Wenn dies aber (S. VI) mit Bezug darauf, daß die alten Ausgaben des Jalkut den Verfasser einen Frankfurter nennen, geschieht, so muß doch dagegen eingewendet werden, daß die ed. pr. Salonichi 1521 und 1526 diese Ortsbezeichnung noch nicht hat. Sichereres ermittelt Verf. in Betreff des R. Süßlin Hakohen und seines Aguda-Werkes; die hierbei gegebene Erklärung, in der Angabe bei Jakob Weil, daß der Aguda vor der Verfolgung (גזירה) verfaßt sei, eine allgemeine Bezeichnung für das traurige Jahr 1349 zu erkennen, stimmt bereits mit Jair Bacharach im חות יאיר Bl. 4a. Dagegen ist (S. 13 Anm. 2) מהרין als Onkel Isserleins abzuweisen, da, wie ich in der Biographie des Letzteren (Monatsschrift 1869 S. 178) nachgewiesen habe, die angeführten Worte דודי מהרין sich auf den Fragesteller Benjamin Cohn, und nicht auf Isserlein beziehen, was auch Zunz, zur Geschichte S. 106 unbekannt war. Die Mittheilungen über Elieser Treves (S. 23—35) bedürfen der Ergänzung, daß dieser 1555 mit den Rabbinen מהר״א ליגך und מה״ו וידל im Collegium saß (vergl. Likute Maharil); nach David Gans hat er i. J. 1563 das Zeitliche gesegnet. Erwähnenswerth ist, daß sich in seinem Besitze die Handschrift vom Werke des ראב״ן befand, aus welcher der Abdruck erfolgt ist, wie aus den vorangehenden הסכמות zu entnehmen ist. Die Zusammengehörigkeit des ראב״ן aber mit Frankfurt ist aus dessen Notiz über חבר עיר bekannt, welche zugleich die älteste Nachricht über Juden in Frankfurt enthält, worüber sich Dr. Horovitz gleich im Beginne seiner Vorbemerkungen des Näheren auslässt. Zu den gelehrten Zeitgenossen des R. Jesajah Hurwitz (S. 44) ist auch Aaron b. Josua Moses Luria zu

*) S. II der Vorbemerkungen ist für „fünftausend und fünf" zu lesen „fünftausend und sieben" und demnach auch 1247 statt 1245. S. III Note 1 kann אב הריח unmöglich den Verfasser das Manhig bezeichnen; es ist eher an אברהם בהרב ר׳ יהודה חסיד zu denken.

zählen, der mit Ersterem i. J. 1611 die הסכמה für das Werk נשמת אדם und 1613 die für das Buch שמע על unterschrieb. Dem ersten Hefte ist ein hebräischer Anhang beigegeben, welcher enthält: 1. Das Verzeichniß der Märtyrer in Frankfurt aus dem Jahre 1241, dem Memorbuche der Gemeinde zu Mainz entnommen. 2. Beschluß v. J. 1542, der in einer Versammlung zu Worms, an der auch der Frankfurter Rabbiner theilgenommen, gefaßt wurde, daß nämlich keinem Rabbiner erlaubt sei, einen auswärtigen Israeliten vor sein Gericht zu laden. 3—5. Schreiben der Rabbiner zu Frankfurt v. J. 1564 in Betreff des Streites mit Simon Günzburg. 6. Anstellungs-Urkunde für den Rabbiner Jesaja Hurwitz.

Das zweite Buch behandelt die Zeit von 1614—1740, die Rabbiner von Joseph Hahn bis Jakob Popers, deren Bedeutung im Zusammenhange mit den Zeitverhältnissen erkannt und dargestellt wird. So wird gleich der Erste, nämlich Joseph Hahn mit seinen Erlebnissen, Bestrebungen und Anschauungen geschildert, um auf Grund derselben nicht nur einen tiefen Einblick in das innere Leben der Gemeinde zu gewähren, sondern auch für die Bewegung, welche Fettmilch hervorgerufen, ein reiches Material zu bieten. Das Buch Hahns, יוסף אומץ, wird hierfür eine ergiebige Quelle*), wie es zugleich den Stoff für seine eigene Charakteristik liefert. Von den Zeitgenossen mit ihren gemeindlichen und literarischen Thätigkeit wird Petachja (1622) hervorgehoben, der sich für die Drucklegung des Lurianischen ספר הכונות interessirte und somit officiell diese kabbalistische Richtung förderte**).

Von dessen Nachfolger, Chajim Hacohen aus Prag war

*) S. 8 Anm. 2, daß נכרי auch einen auswärtigen Juden bezeichnet s. Magazin 1885 S. 145, wozu noch Dr. D. Kaufmann auf בית תלמוד IV S. 376 hinweist, wo לאנשים נכריים, nicht aus der Familie bedeutet.

**) Der Widerspruch, den Verf. S. 24 Note 2 darin findet, daß das Buch zweierlei Jahresdaten trägt, 1620 u. 1624, löst sich, wenn man bedenkt, daß die Ausgabe Hanau 1624 ein Nachdruck der von Venedig 1620 ist.

(S. 29) zu bemerken, daß seine Novellen und Erläuterungen zum Tur handschriftlich bei seinem Neffen und Schüler Schimschon Bacherach vorhanden waren und sich noch jetzt in der Oppenheimer'schen Sammlung in Oxford befinden. — Die Richtung, welche R. Sabbatai Hurwitz nach dem Vorbilde seines Vaters anstrebte, findet ihre richtige Beurtheilung (S. 32), daß sie wol kabbalistischer Natur war, doch aber zugleich den Nachdruck auf das ethische Moment und das Gemüthsleben legte, das ganze religiöse Leben erfrischend anhauchte und neue Wege ebnete, auf denen die Quellen tief menschlicher Empfindung mit der religiösen Uebung sich begegneten. Referent hat beim Lesen der aus den Schriften Sabbatais hiefür ausgewählten Stellen sein geistiges Auge von dem heutigen jüdischen Frankfurt nicht abwenden können, wo man — im Gegensatz zu manchen anderen Kreisen — noch immer freudig die hohe Aufgabe erfüllt, mit Verständniß und mit Empfindung zugleich jüdische Lehre und jüdisches Leben zu pflegen und zu fördern, sie davor zu bewahren, daß sie nicht zum tödtenden Gewohnheitsdienst herabsinken. — Bei der Darstellung des Maharam Schiff, eines gebornen Frankfurter, führt Verfasser den Nachweis, wie derselbe noch erfolgreicher als die Hurwitz, Vater und Sohn, in der Bekämpfnng des talmudischen Pilpul gewesen war, indem er Ersatz für ihn bot, er zeigte den Weg in die Tiefe und entzog ganze Schaaren den schwindeligen Höhen. Auch seine sonstigen literarischen Leistungen wie seine exegetischen Vorträge werden ihres wahren Werthes gewürdigt. — Sehr interessant sind (S. 41) die unter Mitwirkung des Rabbiners Mendel Baß gefaßten Gemeinde-Beschlüsse, welche eine Instruktion für die jüdischen Aerzte, deren zur Zeit vier vorhanden waren, und für den Unterricht der Jugend, wie für das höhere Studium betrafen. Bei dem zeitgenössischen Meir Stern (S. 47) war (nach D. Gans im Zemach David) auch dessen Bruder Abraham zu erwähnen, der als Landrabbiner von Mähren sehr berühmt war und 1685 in Frankfurt als Dajan starb.

— S. 49 wird Samuel Kaidnower in den Vordergrund gestellt und bezüglich seines Wissens und Wirkens gebührend gewürdigt. Zu seinen Schriften wäre noch סדר נשים (?) עמק המלך, handschriftlich in der Oppenheimerschen Bibliothek, jetzt in Oxford, nachzutragen. Seinem Einflusse schreibt Verf. es zu (S. 54), daß die damaligen Gelehrten sich fast nur mit talmudischen Studien beschäftigten und die Kabbala sich ihres alten Ansehens nicht mehr erfreute. Sie kam erst wieder unter Naphtali Cohen (S. 63) zu Ehren; der aber immerhin von einer den Talmud, die „offenbare" Lehre, überragenden Bedeutung derselben nichts wissen wollte. Verf. hat die Mühe nicht gescheut, sich durch die Schriften dieses Rabbiners hindurchzuwinden, um ihn als der Größten Einen in der damaligen Gelehrtenwelt zu zeichnen.

Bei Abraham Broda (S. 80) war auch Arje Jehuda Teomim, Sohn des Märtyrers Aaron Teomim, zu erwähnen. Derselbe war Dajan in Frankfurt, kam als Rabbiner nach Bingen, und starb 1717, einige Jahre nach dem Tode Abraham Broda's, in Frankfurt; vgl. Schudt, II S. 43.

Zu den Pflegern der rabbinischen Literatur in Frankfurt gehörte auch Elia ha-Levi, dessen Bemerkungen dem Werke Joseph Gikitilia's (שערי אורה) ed. Offenbach 1715 beigegeben sind. Der Herausgeber war sein Sohn Binjamin, der das Buch mit einem Vorworte versehen hat, während die Approbation im Namen des Rabbiners Abraham Broda unterzeichnet ist, zugleich vom M. Schiff und S. Schotten.

Wie der Verf. überall, wo sich die Gelegenheit hierzu bietet, auf die Schriften, mit welchen Frankfurter Gelehrte die hebräische Literatur so wesentlich bereichert haben, näher einzugehen pflegt, so ergänzt er auch am Schlusse des zweiten Buches die literar-historischen Mittheilungen mit einem lehrreichen Resumé der Gutachten Sammlung Jakob Cohens, welche unter dem Titel שב יעקב bekannt ist. Im Anhange werden verschiedene Inschriften vom alten Friedhofe mitgetheilt, aus den Jahren 1272—1751*). —

*) David (b. Natan) Grünhut, (S. 54) Schwiegersohn Mendel

Das dritte Buch behandelt die Rabbiner Jakob Josua Falk und Abraham Lissa (1740—1769). In die Zeit des Ersterwähnten fällt die mächtige Bewegung, welche der Amuleten-Streit hervorgerufen und der auch nach Frankfurt verpflanzt wurde, da gerade auf diesen Rabbiner von allen Seiten die Augen gerichtet waren, als Denjenigen, der am ersten berufen war, ein Urteil pro oder contra zu sprechen. Verf. entwirft ein klares Bild vom Streite und seinem Ausgange, wie von den damaligen Stimmführern, besonders vom Rabbiner Jakob Josua Falk, von dessen Schriften er dann nach Absolvirung dieser geschichtlichen Partie (S. 46—59) eine eingehende Analyse giebt. — Die Mittheilungen über den Arzt Anschel Worms und sein masoretisches Werk (S. 63) mögen noch eine kleine Ergänzung durch eine handschriftliche Notiz, welche Wolf Heidenheim auf dem Vorderblatte seines Exemplars des מבין חדות von J. Heilbronn gemacht hat, finden. Sie lautet:

אמר וואלף הידנהיים אף על פי שהמחבר הזה הדפיס ספרו זה בשנת תקכ״ה והחכם ר׳ אנשל רופא ז״ל הדפיס ספרו ס״ג לתורה בשנת תקכ״ו מכל מקום גלוי הוא למעיין בזה שכמה דברים והלכות שבספר זה לקוחים הם מספר ס״ג לתורה בלשונו ממש. ושמעתי ממגידי אמת כי המחבר הזה ר׳ יוסף היה מתגורר זמן מה בק״ק פפד״מ ושאל מאת החכם ר׳ אנשל ספרו ס״ג לתורה בעודו בכתב ידו והעתיק ממנו כל מה שהיה יכול להעתיק והקדים והדפיס ספרו זה מבין חדות.

Hieraus erklären sich auch die gegenseitigen Animositäten zwischen Worms und Heilbronn, denn auch Letzterer scheint gegen die Angriffe des Ersteren geantwortet zu haben, wie dies aus der Notiz Joseph Zedners im Catalog des British Museum s. v. Heilbronn zu entnehmen ist; ferner das von

Kaţps, auch Mendel Homburg genannt, hat auch das Buch ס׳ חסידים ed. Frankfurt a. M. 1721 mit einigen Erläuterungen versehen. Drei Jahre später wurde dort wieder eine Ausgabe desselben Buches veranstaltet, mit Commentar des David Apterode (so ist S. 73 zu verbessern), dessen Sohn Salman dieses Buch zum Drucke befördert hat. Jakob Emden im שאילת יעבץ I Nr. 160 macht Einwürfe gegen einige Erklärungen, welche David Sinzheim, der ein Enkel des Commentators war, im יד דוד Bl. 28 widerlegt.

Roest im Catalog Rosenthals hebräische Abthlg. Nr. 929 angedeutete Material, welches mir nicht zugänglich ist.

Abraham Lissa als Rabbiner (1759 – 69), die Clever Get = Geschichte, welche gerade Frankfurt zum Mittelpunkte des heißen Kampfes machte, in welchem aber der Vorstand, das Rabbinat und die Gemeinde einmüthig zum Rabbbiner standen, die Mitwirkung der Gemeinde, um der Verbreitung des Eisenmengerschen Werkes „Entdecktes Judenthums" entgegenzutreten, dies Alles findet am Schlusse des dritten Buches seine aktenmäßige Behandlung. Im hebräischen Anhange werden Mittheilungen aus dem Gemeinde-Archiv gemacht und die Grabschriften (aus den Jahren 1688—1780) fortgesetzt. Bei der Inschrift Nr. 4392 S. 93 ist nach S. 45 י״ד שבט תקמ״ו, wie es auch im Wormser Memorbuch heißt, statt ד׳ שבט תקמ״ו zu lesen. —

Das vierte Buch, welches des Interessanten sehr Vieles aus dem Beginne der Mendelsohnschen Periode bietet, wollen wir s. G. w. in Verbindung mit der Fortsetzung, der wir mit besonderer Spannung entgegensehen, einer näheren Besprechung unterziehen. Berliner.

Recension.

Neuaufgefundene Bibelhandschriften. Bericht an die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Petersburg. Von Dr. A. Harkavy. 1884.

Ueber diese altbiblischen Fragmente in eigenthümlicher Quadratschrift, welche aus Rhodus stammen, haben wir bereits im Magazin, Jahrg. 1884 S. 48 eine kurze Mittheilung gegeben.

Der vorliegende Bericht hat zum Zweck, eine wissenschaftlich motivirte Frage über die Echtheit von biblischen Handschriften den Männern der Wissenschaft zur Beantwortung vorzulegen. Der Verfasser selbst verfährt ganz objektiv; er ist nach den Erfahrungen, welche an die Namen Firkowitsch, Schapira und an die Moabitica erinnern, vorsichtig genug, ein endgültiges Urteil nicht zu fällen. Er ist aber bestrebt,

alles hierher gehörige Material aufzusuchen, um auf Grund desselben die Gründe für und gegen die Echtheit näher zu entwickeln. Es sind 51 Handschriften und Fragmente, welche aus Pergamentblättern (oder Lederfellen) in Rollenform bestehen und nur auf einer Seite mit einer eigenthümlichen Dinte beschrieben sind. Die Schriftzüge bieten meistens ganz eigenthümliche Formen. Was der Verfasser hierbei aus dem Gebiete der Palaeographie bietet, muß als besonders werthvoll bezeichnet werden. Er kommt hierbei zu dem Resultat, daß die Schreiber nicht nur eine eigenthümliche Schriftart erfunden und besessen haben, sondern auch ganz andere religiöse Gebräuche beobachteten, als sonst Juden, Karäer und Samaritaner. Die Proben, welche aus den abweichenden Texten gegeben werden, machen den Eindruck einer späteren ungeschickten Correktur. Verf. ermittelt alle auf die Insel Rhodus bezüglichen jüdische Daten (wobei für das Jahr 1522 noch das Lied Abraham de Leons auf den Fall von Rhodus s. Hamaskir I S. 88 und für 1581 durch Lunz, Jahrbuch I S. 171 zu ergänzen wäre), und wendet sich dann zu der benachbarten Insel Cypern, um dort eine alte, noch im 12. Jahrhundert vorhandene Sekte nachzuweisen, welche statt des Freitagabends den auf den Sabbattag folgenden Abend feierten, wovon der Reisende Binjamin di Tudela berichtet. Verf. acceptirt die bereits vor 44 Jahren von Rapoport aufgestellte Behauptung, daß ibn Esra bei seiner bekannten Polemik zu Gen. 1, 14 und im אגרת השבת nicht den Raschbam, sondern diese cyprischen Häretiker im Auge hatte. Auf die Untersuchungen des Verf. für diese bis jetzt unerledigte Frage werden von nun an weitere Forschungen zurückgreifen müssen.

Verf. ist schließlich geneigt, auf diese cyprischen oder andere ähnliche Häretiker die vorliegenden Handschriften mit der eigenthümlichen Schreibart und ihren Aenderungen zurückzuführen, wiewol er die Ansicht nicht unterdrücken kann, daß die Echtheit des Fundes überhaupt manches Bedenken erregt.

Br.

Die Sprüche Salomo's
nach der Auffassung der Weisen im Talmud und Midrasch dargestellt und kritisch untersucht

von

Hermann Deutsch.

Zweiter Theil.

Vorbemerkungen.

Die eigenthümliche Beschaffenheit jenes großen, vielumfassenden Literaturgebiets, aus dem die in dem folgenden Theile zusammengestellten Notizen gezogen sind, gestattet uns nicht, letztere als erschöpfende und vollständige hinzustellen. Vielmehr sind wir überzeugt, daß ein geübter Blick und eine kundige Hand sicherlich noch manche, das Spruchbuch berührende Haggadastelle wird nachweisen können, die nach den in den Vorbemerkungen zum ersten Theile[1]) dargelegten Gesichtspunkten in den Kreis unserer Darstellung hätte gezogen werden können. Doch sei hier bemerkt, daß viele solcher Stellen in den nun folgenden exegetischen Auslegungen der Rabbinen wohl weniger aus Versehen als aus absichtlicher Umgehung nicht angeführt worden sein dürften. Zunächst sind alle jene Stellen im Talmud und Midrasch, in denen die Anwendung eines Spruchsatzes nicht dem natürlichen Wortverstande desselben, sondern blos der homiletischen Lehrbetrachtung galt, hier nicht weiter benützt worden[2]); und eben=

[1]) Vgl. Theil I S. 8—11.

[2]) Wohl gibt es auch im Spruchbuche Stellen, in denen die Allegorie zur Erklärung des natürlichen Wortsinnes zu Hilfe genommen werden muß. So z. B. Sprüche IX, 1: „Die Weisheit hat ihr Haus erbaut hat ihre sieben Säulen ausgehauen", mit welchem Ausspruche die, Rabbinen (Sabbat 116a) den Verfasser auf die sieben Theile der heil. Schrift, welche die sittliche Grundlage der Welt ausmachen, oder (San=

so mußten viele andere Stellen, in welchen das haggadische Interesse das schrifterklärende überwog[3]), von der Untersuchung in diesem Theile, in welchem blos die rein exegetischen Erklärungen gegeben werden sollen, ausgeschlossen bleiben. Wir haben diesen Gesichtspunkt auch da im Auge behalten, wo wir ihn zu verlassen scheinen. Wenn wir, wie in Kap. 30, 17, eine Haggada erwähnen, in der ein Wort mit dem ה Kehlbuchstaben wie ein gleiches mit ח gedeutet wird, so geschah dieses in der aus der Form des Ausspruchs und dem Zusammenhange geschöpften begründeten Annahme, daß die Vertauschung aus abweichender etymologischer Auffassung des betreffenden Wortes, nicht blos zum Zwecke haggadischer Verwerthung geschehen sei[4]). — Unerwähnt gelassen sind außer-

---

hedrin 38 a) auf die sieben Schöpfungstage zurückblicken lassen, was einen ebenso passenden Sinn gibt, wie wenn spätere Ausleger unter den „sieben Säulen“ die Siebenzahl der Erweisungen des Gottesbegriffs, die in Jesaia 11, 2 namhaft gemacht sind, verstehen.

[3]) Unter dieser Kategorie verstehen wir Erklärungen wie c. II, 11: מזמה תשמר עליך. „Vor Unzucht (מְזִמָּה = מְזִימָּה) bewahrt sie, die Weisheit, Dich“ (Aboda Sara 17 b), eine Erklärung die in unsern Text nicht gut paßt, wiewohl sie זמה in der Bedeutung faßt, die bei diesem Worte ja unleugbar die herrschende ist. Auch c. V, 2 :לשמור מזמות wird von einigen Auslegern (s. Mairi das.) in diesem Sinne aufgefaßt, wie denn auch Graec. Venet. c. XIV, 17 זמה dementsprechend (*βδελυγμία*) übersetzt; vgl. noch c. XXI, 27 u. Delitzsch zu c. X, 23. — Ferner gehören dahin Erklärungen wie c. III, 26: כי ה' יהיה בכסלך „Gott wird mit dir sein in deinen thörichten Handlungen“ (Jer. Peah I, 1), wo כסלך im Sinne von כסל Kohelet 7, 25 aufgefaßt worden; ebenso c. VI, 10: מעט חבוק ידים „ein wenig Hände-Umschlingung“ in euphemistischem Sinne, wie amplexus (Midrasch), und ähnliche mehr.

[4]) Wir können hier nicht eine Bemerkung unterdrücken. Die beiden Kehlkopfspiranten ה und ח werden allerdings von den Rabbinen oft mit einander vertauscht (Berachot 36; Peßachim 89; Erubin 54; Sabbat 32; Jer. Chagiga II, 1, Megilla I, 11; Menachot 110; Sanhedr. 108; Jalkut zu Hhl. 7, 3); allein eine עיר פרוצה אין חומה ist diese Verwechselung, wie die der Kehlbuchstaben überhaupt, nicht gewesen. Von der Aussprache des ה' wird ausdrücklich überliefert, daß sie bei ruhiger Lage von Zunge und Lippen durch mäßiges Hervorstoßen des Luftstromes zu geschehen hat (Schocher tob c. 62: ה' כשאדם מוציאה מתוך פיו אין בה לא ריחוש

dem solche Stellen, in denen die aus der bezüglichen Anwendung sich ergebende Auffassung der Rabbinen mit der allgemein angenommenen übereinstimmt, insofern dieser keine begründete gegentheilige entgegensteht. Es ist z. B. unnöthig hervorzuheben, daß die Rabbinen תשיחך Sprüche 6, 22 von שיח „sprechen" herleiten, ebenso wie es überflüssig ist, zu erwähnen, daß, wie die alten Codices und Uebersetzungen, ebenso auch die Rabbinen Spr. 28, 22 חסר gelesen, blos weil Hitzig, gestützt auf eine unklare Uebertragung der Siebenzig, חסד gelesen wissen will. — Minder unwichtig ist es uns dagegen erschienen, auf die Stellen hinzuweisen, in denen die Citate der Rabbinen bald dem Keri, bald dem Ketib folgen, weil die Beachtung dieses Verhältnisses für die Textgeschichte nicht ohne Werth ist. Nach Zunz[5]) soll die Haggada meist an das Wort nach der Beschaffenheit des Buchstaben anknüpfen; eine theilweise Bestätigung dieser Behauptung konnten wir nur bei Anführungen von Schriftversen in der Mischna[6]) entdecken; dagegen zeigte uns das Verhältniß der Citate im Talmud und Midrasch gerade das Gegentheil, daß sie nämlich meist nach dem K'ri zu geschehen pflegen, wie dieses richtig schon Frommann[7]) angegeben hat. Auch die spanisch-arabischen Grammatiker, wie Saadia und seine Nachfolger, hielten sich zumeist an das Keri, wiewohl sie auch oft, nach dem Bei-

. . . שפתים ולא חריצות לשון כך בלא עמל ובלא יגעה ברא הק"בה עולמו), und die Verwechselung der Aussprache desselben mit ח oft getadelt (Berachot 30; Megilla 24; Menachot 37). Ebenso wird die nicht correkte Unterscheidung des א und ע an den Galiläern getadelt (Bechorot 40; Peßachim 36; Sabbat 18), wie die Verwechselung des ע mit (rauhem) ח̈ (Bereschit r. c. 26), was auch als Arabismus (vgl. עט und arab. خط) bezeichnet wird (das. c. 63). Die Rabbinen kannten und beachteten also noch die richtige Unterscheidung der Kehlbuchstaben. Vgl. dagegen Hieronymus zu Zeph. 2, 14: Hebraeo ponitur חרב, quod secundum lectionis diversitatem vel siccitas (חֹרֶב), vel gladius (חֶרֶב), vel corvus (?עֹרֵב) accipitur.

[5]) Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 325 Anm. d.

[6]) Als Beispiele hierfür können die Mischnoth Bechorot I, 7; Sota V, 5 u. ä. gelten.

[7]) Opuscc. philol. I, 21.

spiele der Midraschim, beiden Lesarten einen Sinn abzugewinnen suchen[8]). Auch in den Büchern der Chronik ist die Erscheinung bemerkt worden, daß sie da das Keri haben, wo die ältere Quelle ein K'ri und ein K'tib hatte, und auch der alexandrinische Text bevorzugt das Keri[9]). Zur Feststellung dieses Verhältnisses bei den Anführungen der Rabbinen etwas beizutragen, kann daher nicht ohne Werth sein.

---

[8]) S. Ewald-Dukes, Beiträge zur Geschichte d. Ausleg. II, S. 84.
[9]) Frankel, Vorstudien z. d. Septuaginta S. 204 ff.

Die exegetischen Erklärungen der Rabbinen in den Talmudim und Midraschim zu den Sprüchen Salomo's

Erstes Kapitel.

1. משלי hat nach der Massora מ majusculum, was vom Midrasch z. St. zu verschiedenen allegorischen Auslegungen benutzt wird und auf welche wir bereits Theil I. S. 60 hingewiesen haben. — מלך ישראל ist nach der Ausführung des Midrasch rabba (z. Hohel. c. 1) als Apposition zu שלמה, nicht auf das unmittelbar voranstehende Wort דוד zu beziehen, was auch die Accentuation (das Athnach steht bei דוד) andeutet. Ueber die Uebereinstimmung der Auslegungen der Rabbinen mit der massoretischen Punktation und Accentsetzung und die daraus zu ziehenden Schlüsse vgl. Th. I. S. 79 f.

2. לדעת חכמה ומוסר — מוסר als „Unterweisung zur Zucht nnd Sitte des Lebens" müßte der חכמה, dem „höhern, geistigen Wissen", voranstehen, es wäre denn, daß hier חכמה dasselbe wie מוסר, d. i. die Einsicht in das Sittliche und Religiöse, bedeuten würde, dann wäre ersteres eigentlich überflüssig. Von diesen Gesichtspunkten geleitet, bemerkt wohl der Midrasch z. St.: אם חכמה למה מוסר ואם מוסר למה חכמה „nachdem bereits חכמה steht, wozu steht auch noch מוסר? will er מוסר im Satze gebrauchen, so braucht er nicht חכמה!" אלא יש באדם חכמה הוא לומד מוסר, „weil jedoch weise Erkenntniß und Einsicht zur Annahme von Zucht und sittlicher Leitung führt, darum stellt er חכמה vor מוסר." Als Lohn einer solchen חכמה ומוסר, einer auf Einsicht und Erkenntniß

beruhenden Sittigkeit, verspricht dann passend V. 3 die Erlangung von מוסר השכל, von „Einsichtszucht“ (Trg. מרדותא דשוכלא), d. i. solcher Zucht, welche nicht aus Anerzogenheit und Gewöhnung, sondern aus bewußtem Pflichtgefühl fließt.

4. לתת לפתאים ערמה לנער דעת ומזמה. Im Talmud (Keritot 9a) wird der Ausdruck פתי in echt rationeller Art und Weise zu erklären versucht. Es wird zunächst darauf hingewiesen, daß פתי die Einfalt und Unerfahrenheit sowohl (Spr. 8, 5; 9, 6; 19, 25), als auch die Thorheit (Das. 1, 22; 3, 2; 14, 18; 17, 12), bewußte wie unbewußte, bezeichnet. Als Stammwort wird פתה „überreden“, „verführen“ angegeben: אין פתי אלא לשון פתוי. כמה שנאמר וכי יפתה איש, und die lautverwandten Worte פתע und פתאום werden von demselben Stamme abgeleitet. Interessant ist folgende Erklärung: מאי פתי נער שכן בערבי קורין לנער פתיא, d. h. פתי bedeutet hier Knabe, ähnlich wie das arabische فتى (Midr. rabba I. B. M. c. 87; II. B. c. 10). Sicherlich soll durch diese Auslegung פתי in a dem Ausdruck נער in b entsprechen und dadurch im Satze der parallele Gedankenrythmus, wie in den anderen, hergestellt werden (vgl. Sanhedrin 116a; Jalkut zu Ps. 116). In den späteren Dichtungen findet man oft שונה ופתי zusammengestellt; dann soll פתי im Gegensatze zu שונה den Verführten und mit Absicht Sündigenden bezeichnen, wie dieses R. Josef Kosman in seinem Commentar zu den Bußgebeten (Selicha 38) gut aufgefaßt hat.

5. תחבולות hängt nach den Rabbinen mit חבל „Seil“ zusammen und bedeutet: die vernünftige Behandlung einer Sache, die durch Verknüpfung und Aneinanderreihung der Gedanken, gleichsam wie durch Seile, geschieht. Siehe Meïri z. St.: והוא שדרשו רז"ל על זאת המלה סופק חבל בחבל . . עד שדולה ושותה. כלומר צירוף מחשבות. In gleichem Sinne bemerkt Cahen: „conclusions raisonables de חבל pilote, câble; la vie est comparable à la mer sur laquelle le pilote dirige son vaisseau.“ In Wajikra rabba c. 21 werden zuerst verschiedene Auslegungen des Wortes versucht, dann heißt es: ר' יוחנן פתר קריא בקברניטי. R. Jochanan habe den Ausdruck mit

κυβερνήτης (חִבֵּל) erklärt, d. h. dem Sinne entsprechend davon abgeleitet.

6. Ueber משל und מליצה s. das Nachwort.

7. יראת ה׳ ראשית דעת „Gottesfurcht ist der Anfang alles Wissens", „der Anfang" im Sinne von principium, demnach: die vorzüglichste Bedingung für die Erkenntniß. Siehe Meïri: ורז״ל דרשוה ראשית לשון תרומה. כמו ראשית דגנך. הראש והמובחר und vgl. Th. I. S. 17 Anm. Im Midrasch z. St. wird auf den Unterschied zwischen dem Ausspruche Salomo's hier und dem Davids (ראשית חכמה יראת ה׳ Ps. 111, 10) hingewiesen, weil daselbst wahrscheinlich von der Anschauung ausgegangen wird, unser Spruchsatz setze Gottesfurcht der Erkenntniß gleich, oder betrachte sie nur als einen Theil derselben (indem ראשית als partitiver Genitiv zu דעת aufgefaßt wird, wie راس الحكمة), wogegen in den Psalmen die Gottesfurcht als nothwendige Bedingung der Erkenntniß aufgestellt ist. Siehe noch Midr. r. V. B. M. c. 11 und vgl. Delitzsch zu c. 9, 6 und Freytag, Arab. Prov. III. 1065.

17. כי חנם מזורה הרשת בעיני כל בעל כנף.

„Umsonst ist bestreut das Netz in den Augen aller Beflügelten", „umsonst" weil die Vögel davonfliegen, und der Vogelsteller seinen Zweck nicht erreicht, so hat Raschi und so haben auch die Rabbinen Sota 38b den Satz aufgefaßt. Anders jedoch Ibn Esra I., Umbreit und Ewald, die חנם und בעיני zusammennehmen: in den Augen des Vogels scheint das Netz umsonst (ohne böse Absicht) bestreut, und er gehet darum in's Verderben.

19. כן ארחות כל בצע בצע את נפש בעליו יקח. Ob בעליו auf בצע בצע zurückzubeziehen sei, wie in der Uebers. der LXX., oder der Satz als Fortsetzung von V. 16 zu gelten hat, in dem Sinne, daß der Gewinnsüchtige vom Rauben zum Morden gebracht wird, war bei den Rabbinen (Baba Kama 119a) strittig. (Nach letzerwähnter Ansicht bliebe allerdings schwierig, wie hier der Mord, zu dem doch V 10 und 11 die direkte Aufforderung erging, blos als warnende Folge hingestellt werden kann).

Zweites Kapitel.

5. ... אז תבין יראת ה׳ der Nachsatz lautet nicht, wie nach den vorangestellten Bedingungssätzen zu erwarten: dann wirst du die Weisheit, die du suchest, finden, sondern bezeichnet als Erfolg des Ringens nach Weisheit die Furcht Gottes, was den Rabbinen Anlaß zu der Bemerkung gibt, daß die bibl. Anschauung in der weitesten Durchforschung der verschiedenen Wissensgebiete nicht ein Mittel, das ab von Gott, sondern im Gegentheil ein solches, das zu ihm hinführt, erblickt (Jer. Berachot IV, 4; Babli das. 33a, Abot d. R. Nathan c. 4).

7. יִצְפֹּן. Die Auslegung des Midrasch אין צפון אלא תורה (Rabba V. M. c. 1) und andere Auslegungen daselbst gehen auf das Ketib zurück, das auch die neueren Ausleger bevorzugen (besser liest man wohl im Midrasch: אין תושיה אלא תורה).

10. כי תבא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם. Die Ausleger sind uneinig darüber, wie ינעם nach dem Femininum דעת zu fassen sei. Aus den Worten des Midrasch, welcher bemerkt ודעת לנפשך ינעם — שהם מַנְעִימִין אותך ואת דעתך, scheint hervorzugehen, daß er יַנְעִים gelesen, wozu dann חכמה bez. דברי חכמה als Subjekt anzunehmen: „Die Weisheit kommt dann in dein Herz, und Erkenntniß macht sie (machen sie, d. h. die Worte der Thora) deiner Seele angenehm“.

11. מזמה „Ueberlegung“ (Midr. z. St.), nach einer andern Erklärung im Talmud jedoch (Aboda S. 17b) ist מְזִמָּה gleich מִזִּמָּה „Vor Unzucht bewahrt sie (die Weisheit) dich.“

16. אשה זרה übersetzen die LXX umschreibend als die personificirte Sünde, und ebenso fassen den Ausdruck die Rabbinen zu Aboda S. 17a, Abot d. R. Nathan c. 2. Im Midrasch rabba (IV. M. c. 9 und 13) jedoch werden die Worte wörtlich genommen und auf das fremde (nicht Ehe-) Weib bezogen, mit Beziehung auf die Sätze 5, 3, 20; 7, 5 u. s. Die sittenlose Frau heißt dann זרה und נכריה, weil die Ausländerinnen als unkeusch und sittenlos galten (Ibn Esra I).

Vgl. I. B. M. 24, 1; 26, 34; 27, 46; 28, 8. I. B. d. Könige 11, 1: Esra 9, 10. Nehem. 13, 7 und sonst. Vgl. auch Raschi zu Jes. 17, 10.

29. ישכנו ארץ das Land nämlich, welches ihnen auf Erden zukömmt (Jalkut I. No. 885), nicht gerade Kenaan, als das verheißene Land. Die in den Spruchsätzen angekündigten Belohnungen der Tugend und Bestrafungen des Lasters werden überhaupt nur selten von den Rabbinen mit dem Hinweise auf das Jenseits erklärt, wie wir dieses Sprüche Salomo's Theil I. S. 89 ausführlich nachgewiesen haben.

Drittes Kapitel.

3. קשרם על גרגרתיך das Suffix ם.. geht nach Auffassung der Rabbinen auf die V. 1 erwähnten „Vorschriften und Lehren" zurück (Abot d. R. Nathan c. 23). Es ist zu verwundern, daß sie das Redebild nicht mit dem Hinweise auf die Vorschrift der Tefillin (Ex. 13, 16; Deut 6, 8) erklären.

8. שָׁרֶךָ gibt der Talmud (Erubin 54; Taanit 7a) mit בני מעים wieder; er faßt שרך demnach wie שרך Hohel. 7, 3 in der Bedeutung von „Nabelstrang", hier im Sinne des Leibesbestandes überhaupt (vgl. Ez. 16, 4). Zwar gibt der Midrasch an mehreren Stellen שָׁרֶךָ mit מַכָּה wieder (Wajikra rabba c. 12; Bemidb. r. c. 10; Debarim r. c. 8; Schocher tob. c. 19); im Tanchuma (Absch. Jethro) wird es jedoch ausdrücklich mit טבור „Nabel" erklärt, und steht der Ausdruck demnach hier im Sinne des ganzen heilungsbedürftigen Körpers. Im Midrasch Jalkut z. St. wird zu dem Worte blos die Bedeutung angeführt, die ihm Bereschit r. c. 57 gibt: nach dieser ist שָׁרֶךָ wie שְׁאֵרְךָ (das aus שְׁאֵרְךָ zusammengezogen, wie מצתי für מצאתי Num. 11, 11; שריתך Jer. 15, 11 für שאריתך) zu lesen, und der Satz zu übersetzen: „Heilung ist sie (die Gottesfurcht) deinem Fleische" und in noch weiterem Sinne: „deinen Anverwandten", indem der Midrasch שְׁאֵר im Sinne von בָּשָׂר Lev. 18, 12;

Gen. 37, 27 auffaßt und ihm hier auch diese weitere Bedeutung gibt. Man muß nach dieser Auffassung an eine LA. לְשָׁרֶךָ denken, wie, nach Hitzig und Ewald, sie auch die LXX und die Peschito gehabt. Nach dieser LA. fällt der Satzgedanke mit IV, 22b zusammen.

10. Ueber die Schreibung von תירוש vgl. Th. I. c. V, 3.

9. כבד את ה' מהונך — הון bezeichnet Wohlhabenheit, körperliche wie geistige, daher die Auslegung des Satzes in der Peßikta: היית נאה אל תהי פרוץ בעריות. קולך ערב עבור לפני . . . התיבה, und ist es unnöthig, anzunehmen, die Deutung der Rabbinen fasse הוֹנֶךָ wie חֲנֶּךָ, was auch im Jeruschalmi Peah I, 1 nicht ausdrücklich steht. Die Präposition מן wird an letztgenannter Stelle partitiv aufgefaßt, vgl. Lev. 27, 30; Deut. 26, 2.

12. וכאב את בן יִרְצֶה. Nach Hitzig geht ירצה auf das Subjekt in a zurück; Meïri will vor ירצה das Relativpronomen אשר ergänzt wissen. Letzteres scheint auch die Ansicht der Rabbinen, welche übersetzen: „und wie ein Vater den Sohn (straft), der ihn dann besänftigen wird“, so hat die Leidensprüfung Gottes nur die Rückkehr zu ihm zum Beweggrund (Tanchuma Anf. חשא; Schocher tob. c. 94). Nach dieser Auffassung müßte jedoch יְרַצֶּה stehen, weshalb man wohl besser ihre Auslegung ohne Hinzufügung von אשר so auffaßt: „und wie ein Vater den Sohn willig macht.“ Interessant ist eine Stelle im Midrasch Schocher tob. Dort heißt es: אל תקרא וּכְאָב אלא וּכְאֵב, d. h.: lies nicht das überlieferte וּכְאָב, sondern lies vielmehr וּכְאֵב; aus dieser LA. erklärt sich auch die Abweichung in der Uebersetzung der Septuaginta.

16. ארך ימים בימינה בשמאולה עושר וכבוד. Mit Beziehung auf Kohelet X, 2, wo die „Rechte“ ein Bild des Schicklichen, die „Linke“ des Unschicklichen und Verkehrten ist, wird ימין und שמאל im Satze so aufgefaßt: In ihrer Rechten (für den nach rechts sich Wendenden) hat die Weisheit lange Dauer glücklicher Lebenstage; in ihrer Linken (für den nach links sich Neigenden) Reichthum und Ehre, die das Lebens=

glück nicht verbürgen und oft das Gegentheil erwirken (Sabbat 63a; B. Batra 22b; Midr. r. I. M. c. 59; IV M. c. 22). Die linke Hand ist auch sonst im Talmud ein Bild der Schwäche (Menachot 37a), wie die linke Seite überhaupt ein Bild des Bösen. Vgl. Midrasch Mischle c. XII: אלו שני כליותיו של אדם שמיעצין לו אחת לטובה ואחת לרעה. של ימין לטובה.

Desgleichen lautet ein von R. Elasar b. Jehuda (Rokeach c. 1) angeführter Midrasch: גן עדן מימין וגיהנם משמאל. „Auf der rechten Seite liegt das Paradies, auf der linken die Hölle", auf welche Stelle in den Bußgebeten (Selicho 99) Bezug genommen wird, was die Ausleger z. St. mißverstanden haben. Aehnlich werden im Koran die Frommen: Gefährten der rechten Hand, die Gottlosen, solche der linken Hand genannt (Koran LVI, 8). Wir erwähnen dieses Alles nur, um die Vermuthung zu begründen, daß der in den LXX nach c. IV, 27 sich befindende Zusatz: ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός u. s. w., der an dieser Stelle als erläuternder Zusatz ganz unpassend ist, wie dieses bereits Ewald, Hitzig, Lagarde und Delitzsch erkannt, wahrscheinlich erklärende Ausführung unsres Verses sein soll, sowie der darauf folgende: αὐτος δὲ ορθὰς ποιήσει τὰς τροιχὰς σου u. s. w. erläuternde Ergänzung von V. 17 unsres Kapitels sein dürfte. Der Text der LXX zu den Sprüchen ist so reich an Verschiebungen und Versetzungen (es liegen manchmal Theile ein und desselben Spruches weit auseinander), daß derartige Annahmen nicht unberechtigt sind. Indem die alexandrinische Uebersetzung den Weg nach rechts Wahrheit nennt, die Gott kennt, das Abweichen nach links aber Verkehrtheit, will sie unserem Verse die Auffassung geben, die er auch nach der Auslegung der Rabbinen hat. Bemerken wollen wir bei dieser Gelegenheit, daß die Gymnosophisten dem Linken in der Welt dem Vorzug einräumten (s. Chwolson, Szabier II, 222), und ebenso heißt es im Josippon (c. XI), die linke Seite des Menschen sei, als die nächste zum Herzen, auch die bessere.

19. בחכמה „mit Weisheit", die als göttliche Eigenschaft

dabei thätig war, wie בכחו Ps. 65, 7; nach einer anderen Auffassung (Chagiga 12a; Bereschit r. c. 1): „wegen der Weisheit“ (vgl. Jerem. 10, 12; Ps. 104, 24), was der Fortgang des Satzes bestätigt.

20. Zu den vier Gliedern dieses und des vorangehenden Verses bemerken die Rabbinen (Chagiga 12a): (ברא) שמים למעלה וארץ למטה, רקיע למעלה והמים למטה; demnach ist תהומות נבקעו mit hinzuzudenkenden מעינות vom Hervorbrechen des Wassers aus der Tiefe, nicht wie das Targum, dem Ewald, Hitzig und Bertheau folgen, von der Spaltung, d. i. Theilung der unter- und oberhimmlischen Wasser zu verstehen. שחק bezeichnet seiner Grundbedeutung nach die dünne obere Luftschicht, weshalb es die angeführte Stelle mit רקיע verwechselt.

26. כי ה' יהיה בכסלך wird gewöhnlich übersetzt: „Gott ist dein Vertrauen“, כֶּסֶל dem Sinne nach wie in Ps. 68, 5. Die Vulgata hat in latere tuo, von כֶּסֶל Lende, Seite, Ps. 49, 14. Die Rabbinen bemerken כנסלך אפי' בדברים שאתה כסיל „Gott wird mit dir sein auch in deinen thörichten Handlungen“ (Jerusch. Peah I, 1) und leiten כסלך demnach von כסל „Thorheit“ Koh. 7, 25 ab; ihrer Ansicht folgt auch Meïri. Nach dem Grundbegriffe des Stammes כסל, der von dem der Fleisch- und Fettfülle ausgeht, paßt er ebenso gut zu den Begriffen der Schwerfälligkeit, der Trägheit, als auch zu denen der Zuversichtlichkeit (Del.)

34. Nach den verschiedenen Auslegungen der Rabbinen (Joma 38b; Bereschit r. c. 38 u. f.) ist אם im Satze hypothetisch zu fassen; an einer andern Stelle im Midrasch jedoch wird es wie als nicht vorhanden übergangen. S. Midrasch r. IV. M. c. 11: אם ללצים-ארמיים שהם מתלוצצים על ישראל הוא יליץ עתיד הקב״ה למדד להם כמדתם. ולענוים אלו ישראל שהם עניים ביניהם ... „Spöttern wird er spotten“ — das sind die Heiden, die Gott einst dem Spotte preisgeben wird, „den Bescheidenen giebt er Ansehen“ — das sind die Israeliten, die arm (gedrückt) unter ihnen leben“. In ענוים trägt diese Deutung auch dem K'tib Rechnung.

35. וכסילים מרים קלון. Faßt man קלון als Objekt, so

bietet sowol die Bedeutung des Particip מרים, sowie seine Singularform große Schwierigkeiten, die mit dem Hinweise auf 3, 18; 28, 1 nicht behoben sind. Der Midrasch Jalkut faßt es dennoch so, indem er übersetzt: „Thoren, sie heben Schande für sich ab“ (שהם ירימו בחלקם קלון וכו׳), und in gleichem Sinne wird der Vers von Raschi, Ralbag, Michaelis u. a. erklärt. Nach einer andern Ausführung im Midrasch jedoch ist קלון Subjekt und zu übersetzen: „und Thoren — die Schande hebt sie hoch“, macht sie bekannt, damit, indem ihre Schmach sichtbar, ihre Beschämung allgemein werde: וכסילים מרים קלון· אלו דתן ואבירם שהותירו את המן דכתיב וירם תולעים שהיו יוצאים מתוך אהליהם. . , . המשל אומר במקום שהליסטים . . . Schon die älteren Uebersetzer (Graec. Ven. u. Hieronymus), sowie viele neuere Ausleger nehmen קלון als Subjekt.

Viertes Kapitel.

8. סלסלה vom Stamme סלל erheben Ps. 68, 5. Im talmudischen Sprachgebrauch kommt auch סלסול im Sinne von „Erhöhung“ vor (Kidduschin 48a; Bechorot 30b). Für מעלה היא בפרה sagt der jerus. Talmud (Joma I, 1) סילסול היא בפרה, und ein späterer synagogaler Dichter singt: לבי לך סולל „mein Herz erhebt sich zu Dir“. An unserer Stelle geben die Rabbinen (R. Hasch. 26b; Nasir 3b) jedoch dem Worte die Bedeutung des „Herumwendens“, wiederholt Herumkehrens, also: „wende sie stets“ (s. Aruch), in dem Sinne wie הפך בה Abot V, 25. S. auch Meïri. Ueber die bei den Rabbinen sich findende Abweichung bei Anführung dieses Verses, s. Th. I. c. 5, 2 (S. 66).

10. שמע בני וקח אמרי. Dazu wird Wajikra r. c. 30 bemerkt: וקח אמרי-הרבה לקיחות צויתי אתכם; es läßt dieses vermuthen, daß sie לקח für וקח gelesen; auch Lagarde, Anm. zur griech. Uebers. der Proverbien S. VII, nimmt diese LA. an.

18. S. Theil I. c. V Nr. 4.

23. משמר „der Gegenstand vorsichtigen Meidens“, das, wovor man sich zu hüten hat, sind nach Jeruschalmi Kidduschin I, 7: die göttlichen Verbote (מצות לא תעשה), nach Del. bezeichnet

משמר hier den Gegenstand respektvoller Wahrnehmung, Das, was man zu hüten hat; der Sprachgebrauch läßt beide Bedeutungen zu, die auch Tanchuma (Anfang תצא) in dem Worte sucht.

24. ולזות שפתים „Verkehrtheit der Lippen“, vom Stw. לוז oben 3, 21 u. f. Gut bemerkt der Midrasch: שהוא מדבר אחד בפה ואחד בלב „dieses bezeichnet Einen, der mit dem Herzen anders als mit dem Munde spricht. Es ist besser, die Verderbtheit tritt offen auf, als daß sie sich unter der Maske der Heuchelei verbirgt (Jes. 32, 6). In anderem Sinne wird לוז im neuhebräischen Mischnastyl gebraucht; s. Mischna Kilajim IX, 8.

25. עיניך לנכח יביטו warnt ebensowol vor Zerstreutheit und unnützes Umhergaffen, als es unverwandte Richtung auf ein bestimmtes Ziel empfiehlt: עיניך לנכח יביטו-בשעה שאתה עומד בתפילה שתכוין לבך . . . (Midr. z. St.). — עפעפים sind nach Megilla 18b die Augenlider, Targ. תמריך, nach anderen (s. Meïri u. Mezubot z. St. und vgl. Targ. zu Jerem. 9, 17, Kimchi u. Mez. das.) bezeichnet das Wort den Augapfel.

26. פלס „wäge“, oder „miß ab“ (Moëd Katan 9a), vgl. Psalm 58, 3 und 78, 50.

Fünftes Kapitel.

6. ארח חיים פן תפלס נעו מעגלתיה. לא תדע „den Weg des Lebens, damit du ihn nicht hin- und herwägst, deshalb schwanken (sind unbestimmt gelassen) ihre (der Lebenswege) Geleise, daß du es nicht wissest“. So haben die Rabbinen den Vers aufgefaßt, dessen Gedanken sie mit den Worten ausdrücken: טלטל הקב"ה מתן שכרן של מצות כדי שיעשו אותן בתום „Gott hat unbestimmt gelassen das Maß der Belohnung, das auf die Gutthat folgt, damit man alle Gebote und Sittlichkeitslehren mit gleicher Liebe übe“ (Jerusch. Peah I, 1; Kidduschin I, 7; b. Moëd Katan 9a; Midrasch zu V. M. c. 6). Dieser Erklärung schließen sich auch die jüd. Ausleger (Raschi, Ibn Esra I., Levi b. Gerson) an und ebenso Chr. B. Michaelis, welcher übersetzt: viam vitae ne forte expendas, vagantur

orbitae ejus, ut nescias ubi locorum sis. Diese durch Talmud und Midrasch sanktionirte jüd. Auffassung durchbricht Meïri, indem er, wie schon die LXX, Hier., Targ., Syr. u. a., als Subjekt zu תפלס die V. 3—6 erwähnte זרה annimmt, und auch der Midrasch z. St. läßt in einer Ausführung die זרה Subjekt des Satzes sein: בני אל תנח דרך חיים פן תכשל אחר דרכה של זונה כי נעו מעגלותיה „Mein Sohn! verlasse nicht den Weg des Lebens, daß du ja nicht nachfolgst dem Wege der Verführerin, deren Schritte schwanken" u. s. w. Aehnlich Kamph., Berth., Michlal Jofi u. a. (Viell. ist תפלס gleich תסלף (per methates.), dann passen die Worte des Midrasch פן תכשל besser darauf.

9—10. Als Folge des unsittlichen Lebens stellen nach der Auffassung des Midrasch (Rabba IV. M. c. 9) die Verse 9—10 die Drohung hin, daß der sich ihm Ergebende seinen הוד und seine שנים, seine כח und עצבים an זרים, אחרים und נכרים verlieren werde. In V. 10 finden die Rabbinen den Gedanken ausgesprochen, daß Unsittlichkeit den Staat untergräbt und Fremden in die Hände liefert. פן ישבעו זרים כחך ist ihnen gleich der Androhung V. M. 28, 30: פרי ארמתך יאכל עם אחר (vgl. Jes. 5, 17), und ועצבך בבית נכרי dem Gedanken nach verwandt mit der andern Strafandrohung das. 28, 48: ועברת את איבך, und ist demnach zu übersetzen: „Und dein Mühen (wird sein) im fremden Hause", d. h. während fremde Herren deinen Besitz für sich nehmen, wirst du unter ihrer Herrschaft, oder gar als Exilirter in ihrem Lande dir deinen Bedarf erarbeiten müssen. Weder sprachlich noch sachlich läßt sich gegen diese Erklärung Etwas einwenden. Das Gefühl für die nationale Erhaltung war in der Brust jedes Einzelnen lebendig genug, als daß ein solch mahnender Hinweis auf das Verjagt- und das Verbanntwerden aus dem Vaterlande nicht angebracht gewesen sein sollte (s. Delitzsch zu c. X, 30), und wäre blos dagegen zu erinnern, daß die folgenden V. 11—14 nur von den bitteren Folgen der Unzucht für das damit behaftete Einzelleben, nicht das der Gesammtheit, reden.

16—17. Den Widerspruch, welchen Hitz., Ew., Zöckl.,

Berth. u. a. in diesen beiden VV. gesehen, haben auch die Rabbinen bemerkt, und sie drücken sich darüber (Taanit 7a) wie folgt aus: ר' חנינא בר חמא רמי כתיב יפוצו מעינתיך חוצה וכתיב יהיו לך לבדך „R. Chanina ben Chama hat auf den Widerspruch hingewiesen, der in den Spruchsätzen liegt, wenn es einmal heißt: „Laß' deine Quellen nach auswärts sich ergießen", dagegen das andere Mal: „Mögen sie dir allein bleiben", und er hat diesen Widerspruch durch symbolische Auffassung der Verse gelöst. Viel einfacher löst sich derselbe jedoch durch die sinngemäße Auslegung, welche die Sätze in den Abot d. R. Nathan c. 3 erfahren. Dort heißt es (mit Bezug auf diese beiden Spruchsätze, wie der Zusammenhang ergiebt): ר' יהושע אומר שא אשה בילדותיך ושא אשה בזקנותך: הוליד בנים בילדותך והוליד בנים בזקנותך. שנאמר בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח „R. Josua findet hier die Lehre: Strebe nach der Ehe in der Jugend, und erstrebe sie noch im Alter; zeuge Kinder in der Jugend, und zeuge solche im Alter, wie es Kohelet XI, 6 (der Satz wird mit Beziehung auf die Bethätigung der Zeugungskraft innerhalb der vom Gesetz gezogenen Schranken Jebamot 62a, Midrasch r. I. M. c. 61 verstanden) heißt: „Am Morgen säe deine Aussaat, und laß' auch am Abend deine Hand nicht ruhn, da du nicht weißt, welches gerathen wird und ob nicht Beides zugleich gut sein wird". Die hier im Satze erwähnten מעינות und פלגים sind demnach bildliche Ausdrücke für die männliche Zeugungskraft (Num. 24, 7; vgl. auch Raschi zu Jes. 33, 16 und Gesen. zu 48, 1) deren freie, uneingeschränkte Aeußerung innerhalb des ehelichen Verhältnisses empfohlen wird, ganz ähnlich hat auch Del. diese Worte aufgefaßt und erklärt. Man hat demnach nicht nöthig, mit den LXX אל vor יפצו zu ergänzen.

18. Ueber die Auffassung dieses Verses s. Th. I. S. 68.

19. באהבתה תשגה תמיד — תשגה wird von R. Moses ha-Darschan (s. Raschi) aus dem arab. سجى, dessen III. F. gleich עסק „beschäftigen" ist, erklärt, ebenso nimmt es Meïri z. St. und Salomo b. Melech (vgl. Kimchi unter שגה) zu c. XIX, 1. Die Rabbinen (Jerusch. Berachot V, 1) leiten es

von שגה, שגג „abirren", mit ב' zum bildlichen Ausdruck des Gedankens: von einer Sache so eingenommen sein, daß man alle Gedanken nur auf diese hat und in allem Andern irrt (vgl. die Schilderung bei Maimonides im More ha-Nebuchim III, 51 und in den Hilchot Teschuba c. 10, 3). Aehnlich haben R. Moses Kimchi, Chajjug und Meïri (V. 20) das Wort erklärt. — Bei דדיה hält sich die Auslegung der Rabb. an der überlieferten LA., und nicht an der Umschreibung einzelner alter Versionen φιλίαι, der hier sogar Malbim folgt. Ueber den Anstoß, den man in solch sinnlichen Bezeichnungen fand, ist Th. I c. 2 Anm. 11 gehandelt worden.

Sechstes Kapitel.

1. Die Form ערב ל' läßt ebensogut die Deutung zu: bürgen für Jemand, als auch: bei Jemandem. Der Midrasch in den verschiedenen Anwendungen des Satzes (Exod. r. c. 27; Schocher tob c. 18; Jalkut z. St.) nimmt abwechselnd beide Erklärungen an.

3. לך התרפס ורהב רעיך. Die talmudisch-midraschische Erklärung von רהב = הרבה „nimm in Menge deine Freunde hinzu", discreditirt — so schreibt Delitzsch — sich schon dadurch, daß sie die Erklärung des התרפס durch (יד) התר פס solve palmam (manus), d. i. zahle, was du kannst, neben sich hat (b. Joma 87a; b. Batra 173b; vgl. Peßachim 118b). — Wir glauben, daß die Erklärung der Rabbinen: ורהב רעיך-הרבה עליו רעים, — wohl veranlaßt durch das plene geschriebene רעיך (s. Raschi), — רהב gar nicht wie הרבה nehmen will, sondern nur Umschreibung für die gewöhnliche Bedeutung „bestürme" ihn (den Freund, oder: durch Freunde) sein soll (s. Edeles z. St.) Was nun die von Del. beanstandete Erklärung von התרפס betrifft, so hat er übersehen, daß es die Rabbinen an anderer Stelle ganz in seinem Sinne aufgefaßt haben. In Midrasch r. II. M. c. 27 heißt es diesbezüglich: התרפס באבק רגליהם והמליכם עליך. שנאמר ורהב. ואין רהב אלא מלכות, d. h. התרפס bedeutet: sich treten lassen, und רהב: mache ihn groß, erkenne seine Macht über dich an. Vgl. noch Schocher

tob c. 8. Demnach stimmt die Erklärung der Rabbinen hier mit den meisten ältern und neuern Erklärern des Satzes überein.

10. Dieser Vers nach Midr. r. 5 M. c. 8. Nachahmung der Rede des Faulen, mit welcher er den Warner abzuwehren sucht, nach Raschi, Meïri u. a. dagegen Fortsetzung des ironischen Zurufs. Eine andere Erklärung des Midrasch: „wenig schlafen, wenig schlummern, wenig die Hände verschlingen — dann kommt wie ein Wanderer dein Haupt (רֵאשֶׁךָ = רֹאשְׁךָ) und was dir fehlt, (die Erlösung) wie ein Schildbewaffneter" — ist eine die Hoffnungen und Zeitstimmungen wiederspiegelnde Haggada, s. jedoch die Vorbemerkungen Anm. 3.

16. שש הנה שנא ה׳ ושבע תועבות נפשו. In der Auffassung dieser Form des Zahlspruchs, die in den Sprüchen (außer 30, 5, 18, 21, 29) nicht mehr vorkommt, differiren die Ansichten der Rabbinen. R. Meïr will diese Art der Rede so aufgefaßt wissen: diese sechs (die in V. 12—15 genannten) Dinge hasset Gott, und sieben (die darauf folgenden) sind seiner Seele ein Abscheu; nach den andern Gelehrten dagegen wäre der Sinn des Satzes: Sechs Dinge sind's, welche (הנה ist der Nominativ zu dem in שנא verborgen liegenden Relativ) Gott hasset, und sieben sind seiner Seele ein Gräuel, d. h. das siebente ist das ihm am meisten Verhaßte. (Von Neueren vertritt Hitzig die erste, Delitzsch die zweiterwähnte Ansicht). Leviticus r. c. 16: שש הנה וכו׳ ר״מ ורבנן. ר״מ אמר שש ושבע הרי הן י״ג. ורבנן אמרין שבע מקיימין. ושבע דכתיב זו שביעית שקשה כנגד כולם וזה וכו׳; vgl. noch Midrasch Mischle z. St. und die Bemerkung des R. Isak Cohn in seinem Commentar dazu.

26. כי בעד אשה זונה עד ככר לחם ואשת איש נפש יקרה תצוד. Die Siebenzig, das Targum und die Peschito übersetzen den Satz antithetisch; nach ihrer Auffassung spricht a von der Buhlerin, deren Genuß schnell vorübergehend, wie der eines Brodkuchens, ist, dagegen sagt b ist die Liebesfreude mit der rechtmäßigen Gattin von anhaltender, steter Dauer. Vgl. zu diesem Gedanken die syr. Uebersetzung des Buches Sirach 26, 23.

Dieses scheint auch die Auffassung des Satzes bei den Rabbinen gewesen zu sein, da sie in Anlehnung an denselben (Sota 4a; Bereschit r. c. 41; Tanchuma נשא) lehren, der Vergleich der Buhlerin (זונה) mit einem Laib Brod (ככר לחם) wolle die Kürze des Genusses andeuten, den der sträfliche Verkehr mit ihr dem Lüstling bietet: סלימו אומר (שיעור טומאה) כדי שתושיט ידה לסל לטול ככר. וא״עפי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. שנאמר כי בער אשה זונה עד ככר לחם. Zwar läßt diese Form des Ausspruchs der Weisen auch die Deutung zu, wonach nicht von der kurzen Dauer des Genusses, sondern von der Schnelligkeit, mit der die sündhafte Neigung zur verbrecherischen That übergeht, hier im Verse die Rede sei. Derselbe wäre demnach nicht antithetisch, auch nicht zweigliederig, sondern als einzelner Satz zu fassen. בער müßte dann in seiner ursprünglichen und ersten Bedeutung „Entfernung" (vgl. arab. بعد) von ihnen genommen worden sein: „Denn der Abstand der Hure (d. h. bis zur Hure) ist der Abstand zum Laib Brod, und die verheirathete Frau (vgl. אשה איש 3 M. 20, 10) fängt ein theures Leben". Der Sinn des Satzes ist dann: So schnell, wie die Hure einen Laib Brod nimmt, so schnell verführt sie einen Menschen. Der Gedanke ist dann nur hingeworfen, ohne näher ausgeführt zu sein, wie öfter in den Sprüchen. Der (unsittliche) Geschlechtsgenuß wird ja auch sonst mit dem Essen verglichen (Spr. 30, 20; vgl. Raschi zu I. M. 39, 6; II. 2, 20), weshalb diese Erklärung nicht ganz abzuweisen sein dürfte. Jedenfalls scheint dieses die Ansicht der Rabbinen gewesen zu sein, die aus diesem Satze folgern, daß das Alleinsein eines Mannes mit der Frau des Andern, wenn auch nur so kurze Zeit, als er bedarf, um ein Brod aus dem Brodkorbe zu holen, unter verdächtigen Umständen dem Gatten das Recht gibt, die Frau vor das Gericht (resp. den Priester) zu zitieren, damit sie das IV M. c. 8 vorgeschriebene Reinigungswasser trinke. — Raschi, Ibn Esra I., Levi b. Gersom und Meïri dagegen fassen die Satzglieder antithetisch; doch übersetzen sie a: „denn um einer Buhlerin willen kommt man noch bis zum Laib Brod

herunter", und dieses ist auch die Auffassung Delitzsch, mit dem Unterschiede, daß er איש אשת nicht als Gegensatz von זונה, sondern als mit diesem gleichbedeutend nimmt: „ein verheirathet Weib verstrickt eine edle Seele". Diese Auffassung ist, was sie alle übersehen haben, die Raba's im Talmud (a. a. O.), lautend: כל הבא על אשה זונה לסוף מבקש ככר לחם. ואפי׳ למד תורה דכתיב יקרה היא מפנינים היא תצודנה. (Den gleichen Sinn gewinnt man, wenn man hier ein Wortspiel annimmt, wonach das erste עד gleichbedeutend mit dem I M. 49, 27; Jes. 33, 28, das zweite dagegen Präposition: „Denn wegen des Raubes (Gewinnes) einer Buhlerin kommt man noch bis zum Laib Brod").

Siebentes Kapitel.

9. בנשף בערב יום. Im Talmud Berachot 3b sprach ein Lehrer die Ansicht aus, נשף bezeichne blos das Abenddunkel, wurde aber von Raba darüber belehrt: תרי נשפי הוו. נשף ליליא ואתי יממא. נשף יממא ואתי ליליא, d. h. נשף bezeichne sowohl die Abend- (s. II. K. 5, 7; Ij. 24, 15) als auch die Morgendämmerung (s. I. S. 30, 17; Ij. 3, 9; 7, 4). Demnach ist hier mit Hieronymus zu übersetzen: advesperante die. Hitzig und vor ihm schon Meïri und Mezubot wollen hier נשף mit: Nacht übersetzen; vgl. Jes. 21, 4; Ij. 3, 9 und Gesenius zu Jes. 5, 11.

10. שית זונה ונצרת לב. Nach Raschi ist שית = שת in Jes. 20, 4 und שתות II. S. 10, 4 und s. v. a. בשית „mit den Hütten einer Buhlerin", d. i. mit derartig frechen, zum Erwecken des Sinnenreizes hervorgekehrten, wie sie eine Buhlerin zu haben pflegt. Dahin zielt wohl auch der Talmud Sabbat 53b, wenn er den Ausspruch der Mischna רחלות יוצאות שחוזות „die Schafe dürfen am Sabbat mit hinaufgebundenem Schweif gehen", dahin erläutert: שחוזות לישנא דגלוי. דכתיב והנה אשה לקראתו שית זונה. „Der Ausdruck שחוזות, den die Mischna gebraucht, heißt „Entblößung", ähnlich dem Ausdruck שית in den Proverbien. Im jerusalemischen Talmud (das. V, 2) wird behauptet, daß nicht שחוזות, sondern שותות mit שית hier

zusammengestellt werden dürfe, wenn man ersterem die ihm eigentliche Bedeutung von מעתדות giebt. Da nun מעתדות (עתד, arab. عتد II. u. IV.) „bereit gemacht" bedeutet, so müssen sie שית in gleichem Sinne erklärt haben: „bereit gemacht zur Hurerei, zum Buhlen" (s. Meïri). Mit der Erklärung שווה kann der Jeruschalmi auch die Bedeutung des arab. شاز „von Liebe erregt sein" im Sinne haben, da ja dieses der Zweck des Hinaufbindens des Schweifes war. Dafür findet er dann auch einen Anklang in unserem שית, das er gleich שיז auffaßt. Dann wäre auch Babli so zu verstehen, und die Erklärung: לישנא דגלוי, so viel wie ערוה לישנא דערוה wird auch sonst im Sinne von גילוי gebraucht. — ונצרת לב „bewahrten Herzens" (s. Jes. 48, 6; 65, 4) ist nach Raschi in malam partem zu verstehen: „versteckten, heimtückischen Herzens" (s. jed. Raschi zu Jes. 49, 8); die Rabbinen dagegen haben es in bonam partem genommen und nur wegen des Zusammenhangs mit שית זונה es in üblem Sinne verstanden: „gekleidet wie eine Buhlerin und bewahrten Herzens", das heißt nach ihnen: Dem Buhlen gegenüber herausfordernd frech, gegen den Gatten dagegen recht keusch und sittsam. So sagen sie in Bezug auf die Frau des Potiphar I. M. 39, 7: שית זונה ליוסף ונצרת לב לבעלה (Bereschit rabba c. 87). Diese verschiedene Beziehung der einzelnen Satzglieder ist jedoch nicht durchaus nöthig; man kann den ganzen Satz auf das Benehmen der Buhlerin dem Buhlen gegenüber beziehen, vor welchem sie zwar im Anzuge einer Buhlerin erscheint, aber trotzdem als נצרת לב, als eine solche, der ihre Ehre nur ihm, dem Einziggebliebten, gegenüber Nichts gelte, die nur seine Liebe gewinnen möchte. So auch Meïri.

16. מרבדים wollen die Rabbinen nicht allgemein: „Teppich", „Matratze" verstehen, sondern nur als Bezeichnung für die Unterlage des Lagers (lectus) genommen wissen, und war ihnen sogar ein Wort רבד als Bezeichnung der labes seminis, weil auf den מרבדים gewöhnlich zu finden, bekannt (s. Sabbat 114a, nach der LA. des Lurja; Jalk. Sprüche Nr. 943). Die LXX haben κειρίαι, Targum hier und

31, 22 תשויתא. Vgl. noch das Targ. zu 22, 27 und Raschi zu I. M. 41, 42. — (חטובות arab. „buntfarbig“, also Tapeten; s. Mischna Kelim 23, 2; nach R. Hai Gaon, mitgetheilt in dem קובץ מעשי ידי גאונים Berlin 1856, S. 17, hätten die LXX ausdrücklich unsre Stelle so übersetzt. In unsern Texten haben sie αμφιταπος, nur dem Sinne nach dasselbe).

22. הולך אחריה פתאום כשור אל טבח יבא וכעכס אל מוסר אויל Der Ochs scheint als Seitenstück für sich ein anderes Thier zu fordern, und demgemäß finden LXX, Targ. und Syr. in עכס einen „Hund“, Hieronymus ein „Lamm“ (agnus), Raschi eine „Giftschlange“, welch letztere Annahme sich mit der der Rabbinen deckt. Diese führen nämlich nicht allein das Nomen עֶכֶס, sondern auch das davon abgeleitete Verbum עַכֵּס Jes. 3, 16 auf diese Bedeutung des עכס, im Sinne von ἔχις „Giftschlange“, zurück (Sabbat 62b; Midrasch rabba III. M. c. 16, zu d. Klagel. 4, 15), und die Fußketten als Frauenschmuck sollen Jes. 3, 18 nur darum עכסים genannt worden sein, weil sie in Form einer Schlange gestaltet gewesen: שהיה להם צורת דרקון במנעליהם. Wahrscheinlich hielten sie עכשוב Ps. 140, 4, das, nach den Abot d. R. Nathan c. 39, ebenfalls eine Schlangenart ist, mit עכס verwandt. Sei jedoch dem wie immer, und stünde auch die Bedeutung von עכס in dem angegebenen Sinne fest, so bleibt die Erklärung unsres Satztheiles immerhin schwierig. Wie soll man ihn übersetzen? „Und wie eine Schlange zur Züchtigung des Thoren“, das entspräche wohl der Anschauung der Rabbinen in Bezug auf die schlimmen Handlungen der Thiere als Vollzieher des göttlichen Strafgerichts (Sabbat 151b; Bereschit r. c. 19), giebt aber im Verse keinen annehmbaren Sinn. Eine Vermuthung, wonach אויל hier im Satze gleichbedeutend mit כסיל Ij. 9, 9; 38, 1; Amos 5, 9; Jes. 13, 10 und dieser mit Beziehung auf die alte Orionssage zu verstehen sei, haben wir in einem Aufsatze in der „Isr. Monatsschrift“ 1885, Nr. 2 und 3, weitläufig zu begründen versucht. Viel einfacher ist es, nach dieser Auffassung von עכס, man übersetzt: „und wie die Schlange zur Fessel des Thoren (geht)“, d. h.

sich oft auch von einem Thoren fangen läßt (wobei an die Schildwipper, die durch Musik angelockt wird, oder an die Pythonschlange, die, nachdem sie ihre Lust befriedigt und ihr Opfer hinuntergewürgt, erschöpft liegen bleibt und gefangen wird, zu denken ist), ebenso geht der bethörte Jüngling unbewußt in das Netz der Verführerin, von dem ihm später seine Reue und Einsicht nicht befreien können (s. Bemidbar r. c. 20). Daran schließt sich V. 23 passend an, nur muß man, wie schon Hitzig will, b vor a stellen.

Achtes Kapitel.

4. אישים — אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם (nur noch Ps. 141, 4; Jes. 53, 5) bezeichnet in der Zusammenstellung mit בני אדם eine hervorragende Menschenklasse (Joma 81a), sonst aber wie אדם (Richt. 16, 7; 18, 7) den gewöhnlichen Menschen (s. Jes. 8, 1 u. vgl. Raschi zu Jes. 32, 2). In diesem Sinne heißt es im Midrasch z. St.: אם זכיתם אתם נקראים אישים. ואם לאו אדם. כאדם הראשון שלא קיים את התורה Vgl. noch b. Talmud Joma 19a und Toßafot das.; Meïri z. St. und zu 18, 22; Jes. 52, 14 und s. Th. I. S. 96.

6. נגידים principalia „Hervorragendes", „Fürstliches" (Sabbat 88b), ähnlich dem שלישים 22, 20.

12. שכנתי ערמה „ich bewohne die Klugheit", d. i. beherrsche sie dergestalt, daß ich die List der Verführung durch sie erkenne nnd ihr widerstrebe: שכנתי ערמה ובמקום ששכנתי אין יצר הרע שולט. Nach den Rabb. hat der Ausdruck ערמה nur die Bedeutung der mit List gepaarten Klugheit; s. Jalkut.

17. Im Ketib אהביה wird das Suff. von Raschi mit Recht auf die חכמה zurückbezogen, die alten Uebersetzungen, ebenso mehrere Handsch. und Ausgaben haben das Keri אהבי, das auch Midrasch r. I M. c. 8 hat.

21. יש nach Raschi s. v. a. יש אתי, ebenso Hitz.: יש לי; die Rabbinen dagegen nehmen es, wie schon die alten Uebersetzungen, als Substantiv: wirklichen Besitz, reelles Gut.

22. Ob der Ausdruck קנני mit einem Verbum des Schaffens oder mit einem des Erwerbens zu übersetzen sei,

darin weichen die älteren Ausleger der Kirche, je nach ihrem dogmatischen Standpunkte, zu dessen Bekräftigung sie diesen Satz herbeiziehen, verschiedentlich ab. Die Rabbinen übersetzen ihn mit Hinweis auf den gleichen Ausdruck im I M. 14, 19 und sonst, wie LXX, Targ. Syrer, mit „erschaffen“ (Peßachim 54a; Nedarim 39b; Tanchuma Raßi; Midrasch r. II M. c. 30; III c. 19; Midrasch Schemuel c. 5), wohl weniger aus dem Grunde, um die dogmatische Beweisführung, die aus der gegentheiligen Uebersetzung herausgeholt worden, zu widerlegen, als vielmehr die doktrinären Schlüsse, zu denen die hier geschilderte Präexistenz der Weisheit führen könnte (vgl. w. u. zu V. 30), zu zerstören. Daß der Satz von einem der Weltentstehung vorausgegangenen Dasein der Chochma spricht, ist ja unleugbar, weshalb auch die Rabbinen von ihr als נברא קודם שנברא העולם reden, aber immer nur als נברא, als von Gott entstanden und durch ihn wirkend. Sonderbarerweise nimmt selbst der Talmud einmal dieses קנני in der vulgären Bedeutung des „Sich-zu-eigen-Machens“: ר׳ יוסי הגלילי אומר זקן שקנה חכמה שנאמר ה׳ קנני ראשית דרכו (Kidduschin 32b) — eine im Munde der Rabbinen höchst auffällige Zusammenstellung; denn wenn auch קנה neben „erwerben“ auch die Bedeutung des Schaffens hat, so ist dieser Begriff des Schaffens der Weisheit von Gott gesagt, von dem der Menschen (Spr. 7, 7) zu unterscheiden und weit auseinander zu halten.

23. מעולם נסכתי. Die Bedeutung des Ausdrucks נִסַּכְתִּי ist hier strittig. Bertheau übersetzt ihn als Niphal von נסך: „gesalbt“, „geweiht“; Hitzig und Ewald als Niphal von סכך „weben“ (Jj. 10, 13; Ps. 139, 13): „von Alters her bin ich gewirkt“. Ibn Esra, Meïri u. a. stellen ihn mit נסך Fürst zusammen, offenbar, weil sie נסך vom Stamme נסך = משח „salben“ abgeleitet, was später auch Bezeichnung für solche Großen war, die nicht gesalbt wurden, und nicht, wie Delitzsch glaubt, weil סך „hingießen“, eigentlich „fest hinstellen“, „einsetzen“ bedeute. Alle diese Erklärungen und Ableitungen versucht bereits der Midrasch zu Ps. 2, 6: מאי

נסכתי? משחתי. כמה דאמר וסוף סכתי דניאל י'. ד"א איתכתיה. כמה דאת אמר עגל מסכה שמות ל"ב. ד"א גדלתיו. כמה דאמר נסיכי צפון יחזקאל ל"ב. Die Begriffe des Hingießens und des zum-Fürsten-machens gehen übrigens in einander über; s. Raschi zu Jes. 25, 7; 29, 10; 30, 1 und vgl. Böttcher, Aehrenlese S. 40.

25. בטרם הרים הטבעו „Ehe noch die Berge hingesenkt waren", in der Erde Tiefe nämlich; vgl. Raschi zu Jes. 40, 13. Andere (s. Del.): in den Meeresboden, s. Ps. 104, 8. Wie letztere die Rabbinen Midrasch Schocher tob. c. 9: הי׳ טסין כצינורות של מים וכל היכא שראה הקב"ה מקום עמוק נותן בתוכו הר; vgl. auch Meïri. —

27. בחקו חוג. חוג „Kreis" steht nach den Rabbinen, wie vom Himmelsgewölbe, so auch vom Erdkreise (Jerusch. Berach. I, 1). Der Sinn des Satzes ist nach ihnen: חוקות שבהם חקקתי את התהום „Grenzen, durch welche Gott abgesteckt des Abgrunds Tiefe" (Levit. r. c. 35), und sei hier חוג nur im Sinne von חק von einer festgesetzten Grenze zu verstehen (Jalk. I, 670). Die Erklärung des Meïri geht von der althebräischen Vorstellung in Bezug auf das Himmelsgewölbe aus, worüber Gesen. zu Jes. 13, 5 verglichen werden kann.

30. ואהיה אצלו אמון. Der vielgedeutete Ausdruck אמון wird von den Rabbinen in folgender Weise zu erklären versucht: ר' הושעיה רבה פתח (כד הוי פתח במעשי בראשית) ואהיה אצלו אמון. אמון פדגוג, אמון מכוסה, אמון מוצנע, ואית דאמרי אמון רבתי. אמון פדגוג-האיך מה דאת אמ׳ כאשר ישא האומן את היונק. אמון מכוסה-היך מה דאת אמר האמונים עלי תולע. אמון מוצנע-היך מה דאת אמר ויהי אומן את הדסה. אמון רבתי-כמה דכתיב התיטבי מנא אמון ומתרגמינן האת טבא מאלכסנדריא רבתא דיתבא בין נהרותא. ד"א אָמוֹן-אוּמָן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם . . . „Rabbi Hoschia, der Große — so heißt es im Midrasch —, hat einen Vortrag über die Schöpfungsgeschichte so eingeleitet. Es heißt Spr. VIII, 30: (Die Weisheit spricht) „ich war bei Gott amôn" — dieser Ausdruck kann zunächst „Lehrmeister", „Erzieher", analog dem Ausdrucke אֹמֵן Numeri 11, 12 bedeuten; אמון kann auch „ver-

hüllt" mit Hinweis auf Klagelieder 4, 6 (?) erklärt werden; in אמון kann auch der Sinn des „Verborgenseins" liegen, wie אמן Esther 2, 7 (?); אמון kann endlich auch mit „groß", „gewichtig sein" erklärt werden, wie in dem Satze נא אמון Nahum 3, 8. Es läßt אָמוֹן noch die Auffassung אוּמָן „Werkmeister" zu, und es spricht dann die Weisheit: ich war die ursächliche Macht, gleichsam das Werkzeug, dessen sich die göttliche Thätigkeit bei der Schöpfung bediente, wie dieses in den Anfangsworten der Schöpfungsgeschichte angedeutet liegt." (Bereschit r. c. 1; Midrasch Konen z. A; Tana debe Elia r. c. 31). Gehen wir in den Gedankengang dieses Midrasch tiefer ein, so finden wir nur die zuerst gegebene Deutung, welche אמון von אָמַן „pflegen", „festigen", „erziehen" ableitet, sprachliich berechtigt, nur hätten es die Rabbinen dann seiner Form nach passivisch erklären müssen: gepflegt, erzogen, was sich dann dem vorangehenden קנני und חוללתי gut anschließen würde (s. Raschi, Ibn Esra, Meïri, Kimchi), oder es als Substantiv nehmen sollen: Pflegling, Zögling (Schult., Elster); indem sie den Ausdruck aber mit „Wärter", „Erzieher" (παιδαγωγός) übersetzen, verstoßen sie nicht allein gegen die Form, sondern erkennen hier im Verse der Weisheit eine selbstständige, frei wirkende Macht zu, wie sie dem Logos in der griechisch-alexandrinischen Philosophie und dem Brahman in dem Emanationssystem der alten Inder zuerkannt worden ist. Klarer und einleuchtender ist die letzte Erklärung des אמון mit opifex „Werkmeister", vergl. Hohel. 7, 2 und die Deutung der Rabbinen Sukka 49a. Dagegen sind die Erklärungen: amon „verdeckt", mit dem Hinweise auf Klagel. 4, 6, und amon „verborgen", mit Beziehung auf Esth. 2, 7, sowie amon „groß" mit Verweisung auf Nahum 3, 8 geradezu räthselhaft und unverständlich. Zwar gibt uns für letztere Erklärung die Berufung auf das Targum einigen Aufschluß. Denn indem dieses נא אמון mit אלכסנדריא רבתי übersetzt und somit die an der Ostseite des Nil gelegene Hauptstadt Oberegyptens, Theben, die von dem Hauptgotte Amon, Nu-Amon genannt wurde, mit der viel später gegründeten Seestadt

Alexandrien verwechselt, muß es נא als Nomen proprium der Stadt und אָמוֹן als Attribut oder Adjektivum aufgefaßt haben: das gefestigte, oder herrliche No. Daß No-Amon mit Alexandrien identisch sei, ist schon Hieronymus von seinen hebräischen Lehrern gelehrt worden, der es deshalb populosa Alexandria (אמון von אמנה) übersetzte. — Was dagegen die Erklärung, Amon könne auch der Verborgene bedeuten, betrifft, so dürfte hier die ägyptische Bedeutung jenes Wortes hineinscheinen. Das Egyptische wurde ja nicht selten zur Erklärung schwieriger Wortformen herangezogen (vgl. Jalk. zu II. M. 20, 2). Im Aegyptischen bedeutet amen wörtlich „verborgen sein" (vgl. Brugsch, Wörterb.) und amôn „der Unsichtbare", „Verborgene" (s. Plutarch, de Osir. c. 9; Bunsen, das alte Aegypten I. S. 437 u. 561; Ebers in Riehms bibl. Handwb.), daher wohl die Deutungen אמון מכוסה, אמון מוצנע (weniger, wahrscheinlich scheint uns, diese Deutung habe אמון mit עמם عم „verdecken", „verhüllen" verwechselt). Dem Hinweise auf das Wort אומן in Esther für die Bedeutung des Wortes אמן im Sinne von „verbergen" liegt eine Haggada (Megilla 12b; Targum scheni z. St.) zu Grunde, die dasselbe in diesem Sinne auslegt. Ist nun das Sprachliche dieses räthselhaften Midrasch klar, so ist nur noch Einiges über den gedanklichen Inhalt desselben zu bemerken In den verschiedenen Auslegungen, die R. Hoschia unserem Verse, der die Personification der Weisheit mehr als alle anderen ähnlichen (I, 20; III, 19, 20; Ij. 28, 20, 27) ausspricht, gegeben, ist irgend ein Bestreben diese scheinbar selbstständige Persönlichkeit der Weisheit attributiv auf die Gottheit zurückzuführen, nicht zu erkennen — sind ja auch sonst die Eigenschaften Gottes bei den Rabbinen stark hypostasirt (s. Joël, Blicke in die Religionsgesch. S. 114ff.); — und wenn die Auslegung die חכמה mit der תורה identificirt, so sagt dieses nur, daß wie diese, so auch jene, etwas Gegebenes, Zeitanfängliches, nicht Ewiges sei; allein die Stellung jener als demiurgische Macht negirt diese Auslegung nicht, wie ja auch das Targum Anfang Bereschit, sowie die weitere bildliche Ausführung des Midrasch ihr diese Stellung beläßt.

Dieses ist auch die Ansicht des Meïri, welcher schreibt: ואהיה אצלו אמון — השכל הנפרד היה אמון בחיק האל ועומד סביבו . . . ואולי על זה רמזה התורה בתחילת דבריה בראשית. כלומר באמצעת ראשית הנבראים ברא את השמים. ואף רז"ל דרשום על התורה ורמזו למה שביארנו. Ganz deutlich spricht sich dieses in dem Bilde aus, daß der Midrasch zur Veranschaulichung dessen gewählt, in welcher Eigenschaft die Chochma bei der Schöpfung mitthätig gewesen, und das mit dem von Philo (de mundi officia, ed. Mang. I, V) gegebenen ganz übereinstimmt. Daß aber in den Sprüchen, bei aller Verselbstständigung der Chochma, diese nicht als frei und vom Schöpferwillen unabhängig zu denken ist, beweist schon der Spruch II, 6: „Denn Gott verleiht Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Vernunft", auf welchen Spruch R. Josua (Talm. Nidda 70b) die alexandrinischen Philosophen, die in dem Logos die Ideen und Begriffe verkörpert fanden, verwiesen hat. Für die richtige Auffassung des שם אני vergleiche übrigens Jes. 48, 16, wo der Prophet von sich sagt: „seit sie geworden (die Ereignisse) war ich dort", was offenbar, wie es auch Raschi erklärt, bedeutet: ich war dort im Rathschlusse Gottes schon damals zu ihrer Verkündigung vorher gesehen, bestimmt. — ואהיה שעשועים „ich war Ergötzen", nach LXX Meïri u. a.: für Gott; nach Delitzsch dagegen sagt die Weisheit, daß sie über die ihr gewordene Stellung als Mittlerin beim Schöpfungswerk eitel Wonne und Ergötzen gewesen. Aehnlich die Abot d. R. Nathan c. 31: התורה כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה ואמרה שירה. שנאמר ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים.

31. משחקת בתבל ארצו scheint im Widerspruche mit V. 30 zu stehen: משחקת לפניו בכל עת, was Hitzig bemerkt, wogegen aber Nowack mit Recht einwendet, daß V. 31 die Aussage von V. 30 fortschreitend abschließe: im Anfange war die Weisheit bei Gott und ihre Lieblingsbeschäftigung ihre Mitwirkung an dem Schöpfungsverlauf, dann verlegte sie die Stätte ihrer Wirksamkeit auf Erden unter die Menschenkinder. So hat bereits der Midrasch z. St. den Zusammenhang der

beiden Sätze aufgefaßt: בתחילה היה התורה בשמים ואחר כך הורידה משה לארץ. שנאמר משחקת לפניו. משחקת בתבל.

35. Die Singularformen in b. läßt die LA. des Keri in a als die richtigere erscheinen; bei den Rabbinen (Berach. 8a; 56b; Taanit 7a; Midr. r. V. M. c. 7) findet sich nur diese.

Neuntes Capitel.

7. Nach dem Midrasch ist מומו nicht parallel mit קלון, sondern als von ומוכיח regiertes Objekt zu fassen: ומוכיח לרשע מומו-זה ירמיהו שהיה מוכיח לישראל . . . So auch Graec. Ven. u. A.

11. Kehrt nach Meïri zu V. 6 zurück, und wird hiermit die V. 7—10 gemachte Zwischenbemerkung abgebrochen und die Rede an die Unverständigen fortgesetzt; ebenso Fleischer. Der Midrasch dagegen sucht den Anschluß der Gedankenreihe durch die Bemerkung zu gewinnen: אם אתה עושה כן הוא מאריך לך ימים ומוסיף לך חיים. שנאמר כי בי וכו', d. h. Folge der Weisheit ist Erlangung von Gottesfurcht (V. 10), deren Besitz hierwiederum Länge des Lebens verbürgt. Die Verheißung des Lebens erfüllt sich zwar durch die Gottesfurcht (10, 27; 14, 27), geht aber von der Weisheit als der vornehmlichsten Ursache aus. Die Worte des Midrasch ויוסיפו = הוא מוסיף לך zeigen außerdem, daß er יוסיפו nicht als Aussage von חכמה und בינה, sondern von ה' und קדשים (der Plural wie I. M. 20, 13), oder viell. unpersönlich: „man mehret Dir" genommen hat. Daran schließt sich nun V. 12 „Bist du weise, so bist du es zu deinem Nutzen" eng an. Die wahre Weisheit führt zur Gottesfurcht, diese wieder zur Erlangung des Wohlgefallen Gottes und der V. 11 aufgezählten Vortheile. Dieses ist auch der Sinn der Worte des Midrasch: ר' אליעזר היה דורש חכמת לך אתה-משמח להקב"ה שנתן לך התורה, welche scheinbar den Sinn des Satzes in sein Gegentheil umkehren (vgl. Jj. 22, 2); hier aber sinnvoll das Vorhergehende resumierend zusammenfassen.

Zehntes Kapitel.

1. ובן כסיל תוגת אמו. Von תוגה und dessen Stammwort יגה oder תגה sagen die Rabbinen (Berachot 28a): לישנא דצערא es sei Bezeichnung für Schmerz und Kummer und לישנא דתברא ein Ausdruck für Gebrochen-sein. Dieses ist auch die Bedeutung des Wortes in den verwandten Sprachen. Die eigenthümliche Substantivbildung veranlaßt jedoch R. Lydda zu einer eigenthümlichen Erklärung des Ausdrucks mit Hilfe einer sonst selten angewandten Alphabetordnung (את"בש). Nach dieser ist תוגה so viel wie אפרה, und bedeutet תוגת אמו so viel wie: נותן אפרה בעיני אמו „er giebt Staub in die Augen seiner Mutter", wahrscheinlich so viel als: er bringt sie in den Tod (Jeruschalmi Taanit III, 10; vgl. Babli Sota 27). Einer ähnlichen Erklärung mit Hilfe einer andern Buchstabenvertauschung werden wir zu 29, 31 über das dunkle Wort מנון begegnen*).

2. וצדקה תציל ממות. Unter צדקה verstehen die Rabbinen (Sabbat 156 &c.) erbarmungsvolle Liebesbethätigung, Almosenspende; ebenso haben auch die Apokryphen den Spruch verstanden: ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται (Tob. 4, 10; 12, 9; Sir. 3, 10; 29, 12). Im Midrasch Mischle zu XI, 4 dagegen wird צדקה in weitreichendem Sinne, wie Deuter. 6, 25 von

*) Derartige alphabetische Verwandlungen (Sabbat 104a; Sukka 52b) hießen לישון גרמטיון „Sprache der γραμματεῖς" (Jeruschalmi Taanit III, 10), die zur Geheimschrift gedient haben soll (Hieronymus zu Jeremias 25, 26); auch die späteren Grammatiker berücksichtigen die Erklärungsweisen, die durch alphabetische Umstellung der Buchstaben gewonnen werden (s. Saadia zu Jes. 7, 8; Dunasch b. Librat, Sefat Jether ed. Lippmann Nr. 37). Demnach kann diese Art der Auslegung doch nicht so reine Willkür sein, wie dies Dukes (Rabb. Blumenlese S. 254) annehmen zu dürfen glaubt. Ein ähnlich gebrauchtes exegetisches Hilfsmittel ist die Erklärung durch Notrikon (νοτρικον), indem einzelne Buchstaben eines Wortes als abgekürzte Schreibung des ganzen genommen werden (in anderem Sinne wird das Wort in der מכילתא Jethro c. 8, Abschnitt בחדש gebraucht), für dessen Gebrauch man sich auf die Schrift (Genesis 17, 5) berufen konnte (Sabbat 105); seltener angewandt ist dagegen die Auslegung vermittels der גימטריא (γεωμετρία), d. i. der Berechnung des Zahlenwerthes eines Wortes (s. Abot III, 18 u. vgl. Raschbam zu B. Batra 134a).

der Bethätigung des Lebens in Erfüllung der Gebote der Thora verstanden. Das ממות wird durch den Parallelismus in 11, 4 dahin verdeutlicht, daß der Tod als Zorngericht (מיתה משונה) gemeint sei. Vgl. Midrasch Mischle zu 14, 27. An unsrer Stelle wird, weil מות parallel von יום עברה steht, der Ausdruck vom Midrasch mit מותא תנינא (s. Targ. zu Jes. 22, 14) „der ewige, jenseitige Tod" erklärt.

3. והות רשעים יהדף. In Ps. 52, 9 hat הוה den Sinn des Seins, des wohlerhaltenen Seins; diesen Sinn kann es auch hier haben, wenn man auch נפש in a dem entsprechend übersetzt, so Meïri und Malbim und wahrscheinlich auch der Midrasch, der bemerkt והות רשעים יהדף · שהוא דוחםן לגיהנם. Bertheau u. A. übersetzen נפש mit Verlangen und dem entsprechend הות mit Begierde. Anders Kimchi.

7. זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב „das Andenken des Frommen ist zum Segen", indem man segnend seiner gedenkt; „aber der Name des Gottlosen verwest", im Sinne von העלה רקב, ascendit putredo, treibt Verwesungsstaub empor, d. i. wird stets unter Schimpf erwähnt. Dieses ירקב entspricht nach dem Talmud dem Gebote תמחה V. B. M. 25, 17, 19, dem durch זכירה, durch beschimpfende Erwähnung zu genügen ist. Nach einer andern Ansicht ist רקב „dünn", „aufgelöst sein", und der Sinn von ירקב gleich: דלא מסקין בשמיהו „man wird ihrer überhaupt nicht gedenken", und werden sie, mitsammt ihren bösen Thaten der gänzlichen Vergessenheit anheimfallen — dann ist aber ירקב kein rechter Gegensatz zu לברכה. Deshalb ist es besser, man bezieht die Erklärung דלא מסקין בשמיהו ebenfalls auf die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „faulen", oder „rosten". Ein Gegenstand, der nicht in Gebrauch genommen wird, verfault oder, wenn er von Metall ist, rostet. Ebenso ergeht es, bildlich genommen, den Namen der Frevler und Gottlosen, die gar nicht in Anwendung kommen, indem man es vermeidet ihre Namen den Nachgeborenen beizulegen. רקב ist demnach auch nach dieser Erklärung nicht wie Jes. 5, 24, Hiob 13, 28 vom Wurmfraß, der Alles in Staub auflöst, zu verstehen, sondern

wie Raschi Joma 38b s. v. רקבובית erklärt: חלודה ככלי מתכות שאין משתמשין בו „rostig werden“, „Fäulniß ansetzen“. (Vgl. Midrasch r. I. M. c. 49; IV. M. c. 21; Joma 38b; Jeruschalmi Schekalim V, 1).

8. ואויל שפתים ילבט. Das Wort לבט, das nur noch V. 10 und Hosea 4, 14 vorkömmt, hat nach R. Josef Kimchi vier Bedeutungen: 1) verkrümmen, verdrehen, 2) straucheln, stürzen, 3) voreilig sein und 4) verwirrt, unschlüssig sein. Demgemäß übersetzt er: „Wer weisen Herzens ist, nimmt die zu vollziehenden Pflichten (bedächtig) an; der Thor der Lippen aber übereilt sich“. Im Arabischen — so schreibt Delitzsch — bedeutet لبط Jemanden zur Erde niederwerfen; das Passiv נלבט also: von einem Andern hingestürzt werden, oder selbst hinstürzen, bildl. von Einem, der rettungslos in Unheil und Verderben stürzt, und bestätigt sich jene durch das Arabische nahegelegte Bedeutung corruit (== in calamitatem ruit) durch die LXX, welche übersetzen: ὑποσκελισθήσεται und durch Bereschit rabba c. 52, wo לבט in der Bedeutung zu Falle kommen (נכשל) gebraucht ist. — Unseres Erachtens gibt die bezügliche Stelle in Bereschit rabba keine Bestätigung für לבט im Sinne von כשל. Daselbst heißt es nämlich: ואויל שפתים ילבט-זה לוט. שהיה לו לאמר לבנותיו דבר שלקה בו העולם אנו באים לעשות? אלא ילבט. הביא עליו לבוטי לבוטים. מה להלן לא יבא עמון ומואב. Die Ausleger des Midrasch nehmen nun allerdings an, derselbe habe ילבט in diesem Sinne aufgefaßt, und wäre nach ihnen zu übersetzen: Der Thor der Lippen strauchelt — das ist Lot; weil er seine Töchter nicht ernstlich zu Rede gestellt und gesprochen: Sollten wir etwa solches (Unsittlichkeit nämlich) begehen, das so viel Unheil der Menschheit gebracht? Deshalb hat er Fall auf Fall sich zugezogen, wie es heißt (V. M. 23, 4): „nicht soll kommen ein Amoni oder Moabi in die Versammlung des Herrn“. Da es jedoch hier offenbar dem Midrasch um ein Wortspiel (לוט und לָוט) zu thun ist, so ziehen wir es vor, für לבטים das in einigen Ausgaben sich findende לוטים zu lesen und darin den Sinn zu suchen: ילבט ist auf לוט zu beziehen, der

durch seine That Verwünschungen (לוטים) auf sich gebracht, wie es in dem Satze: Nicht soll kommen ꝛc. heißt. לוט „verwünschen“ ist im Aramäischen sehr häufig. Unser Spruchsatz wäre dann im Sinne des Midrasch zu übersetzen: „Der Thor der Lippen wird verwünscht“. Dieser Satz würde sich dann den beiden vorangehenden, die in ihrem zweiten Theile ebenfalls von dem Fluche, der den Frevler trifft, sprechen, eng anschließen; nur wäre der Gedankenparallelismus noch mehr auseinandergerissen, als nach den angenommenen Uebersetzungen, es wäre denn, daß man die Parallelglieder dieses Verses mit denen des V. 6 vertauscht. Diese Zusammenstellung hat jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als die von Nowack gebrachte und mit Recht widerlegte. Ueber die Möglichkeit solcher Versetzungen und Verschiebungen einzelner Satzglieder siehe Theil I S. 85.

12. שנאה תעורר מדנים ועל כל פשעים תכסה אהבה — עורר heißt nicht: ruft hervor, schaffet, sondern: regt auf, nämlich vorhandene, aber übergangene Streitmomente, welche dic Liebe und Friedfertigkeit gern verdecken. Weshalb die Rabbinen (Wajikra r. c. 7) im Anschlusse an diesen Vers richtig bemerken: א״ר שמואל בר נחמן קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לאביהם שבשמים עד שנתעורר עליה בימי יחזקאל, vgl. die Parallelstelle 17, 9. Das „Zudecken von Vergehungen“ ist demnach nur als Gegensatz vom schädlichen, unablässigen Tadeln zu verstehen und kein Widerspruch zu dem Ausspruche der Weisen: כל אהבה שאין עמה תוכחה אינה אהבה; die Umschreibung der Siebenzig deshalb unnöthig.

13. Vgl. Theil I. S. 85.

16. „Das Wirken des Gerechten führt zum Leben, das Erzeugniß (der Wirksamkeit) des Frevlers zur Sünde“, oder „zum Unglück“ (vgl. Targum Hosea 8, 1); oder einfacher: „Der Gerechteu Erwerb führt zum Leben, der Gewinn der Gottlosen zur Sünde“. Beide Auffassungen in Debarim rabba c. 2: פעלת צדיק לחיים — זה אליפז שגדל בחיקו של יצחק. תבואת רשע לחטאת — עמלק שגדל בחיקו של עשו. ד״א פעלת צדיק אלו באי הארץ הצדיקים. תבואת רשע לחטאת כי תוליד בנים ונושנתם בארץ והשחתם.

18. ומוציא דבה הוא כסיל. In דבה kann nicht, wie Gesenius angiebt, der Begriff der Verläumdung liegen, da es in diese Bedeutung erst durch das hinzutretende entsprechende Adjektiv erklärt zu werden pflegt (Gen. 37, 2; Num. 14, 37; es liegt in ihm der Begriff der harten Rede (vgl. Fürst Concord.), daher die Rabbinen Peßachim 3b übersetzen: „wer harte Rede ausspricht". Die Anwendung des Satzes in Bemidbar rabba c. 16 auf die Kundschafter läßt jedoch vermuthen, daß es die Rabbinen doch auch vom Aussprengen verleumderischer Lügen verstanden haben (es wäre dann wohl מוצא דבה von מביא דבה zu unterscheiden); doch haben ja auch die Kundschafter (IV. M. c. 13) nicht geradezu lügnerische Verläumdungen verbreitet, sondern harte, abschreckende Rede geführt.

19. ברב דברים לא יחדל פשע וחושך שפתיו משכיל. Wie Raschi und die meisten neuern Ausleger, so stellten auch die Abot d. R. Nathan c. 32 unsern Spruch mit Abot I, 17 zusammen und sehen in ihm die Mahnung gegen vieles Schwatzen überhaupt, gleichviel in welcher Absicht und Richtung; diese Auffassung ergiebt sich ausdrücklich aus b. Ibn Esra I dagegen verknüpft den Spruch mit dem vorangehenden, und er übersetzt: durch vieles Reden hört die Vergehung (des in V. 18 gedachten Verläumders) nicht auf, und ebenso hat Bertheau den Satz aufgefaßt. In gleichem Sinne erklärt der Midrasch: לא יחדל פשע — זו מרים. וחושך שפתיו מלדבר בחברו משכיל. אמר שלמה לא אמרתי שתעלום פיך· אלא חשוך שפתיך מלדבר בחברך. Die Rabbinen erkennen übrigens an, daß חדל mehr die Bedeutung von „ausbleiben" hat. Vgl. Bereschit rabba c. 48: חדל להיות לשרה — היך מה דאת אמר כי תחדל לנדור. וחדל לעשות הפסח היך מה דאת אמר -- פסק. Wo חדל im Sinne von aufhören gebraucht ist, kann statt der Construktion mit ל sequ. infin. auch die mit מן stehen. Zum Gedanken, nach der zuerst gedachten Auffassung, vgl. die Sentenz Mohameds (in Arnold Chr. S. 1) من كثر لفظه كثر غلطه und viele ähnliche in Buxtorfs Florilegium S. 333 und in Dukes' Rabb. Blumenlese.

24. ותאות צדיקים יתן nämlich 'ה; vgl. Ps. 140, 10 (Wajikra r. c. 21). Targ. u. Hier. übersetzen das Verbum passivisch.

25. כעבור סופה ואין רשע. Das כ in כעבור vergleichend, wie Targ., Hier., Ibn Esra, Meïri, zu nehmen, paßt zu dem mit 'ו beginnenden folgenden Gliede nicht; Raschi nimmt es deshalb als eine zeitliche Partikel, wie Exod. 11, 4: „wann daherfährt die Windsbraut" u. s. w., diese nämlich als Strafgericht, wie 1, 27 gedacht. Die Rabbinen (Bereschit r. c. 30) bemerken: זה דור המבול — כעבור סופה, gemäß der letztern Auffassung.

26. כחמץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשלחיו. Nach der Mischna Sabbat XIV, 4 wurde Essig als Heilmittel gegen Zahnschmerz angewandt; der Talmud meint deshalb, nicht dieser, sondern die Säure unreifer Früchte sei hier, wie sonst (Jerem. 31, 29; Ez. 18, 2), als den Zähnen schädlich hingestellt (anders der jerusalemische Talmud). Auch die LXX übersetzen חמץ hier nicht ὄξος sondern ὄμφαξ, „die unreife Traube," und ebenso der Syrer, und ist (was Fleischer übersehen) die angezogene Talmudstelle ein Beweis, daß חמץ, wie Aruch zu Demai I, 1 auch angiebt, in dem Sinne von בסר gebraucht ist.

32. שפתי צדיק ידעון רצון „kennen Wohlgefallen", wissen, was zur Erlangung von Wohlgefallen nöthig; — ידעון רצון יודעים לרצות בוראם. ופי רשעים תהפוכות — שאינם יודעין לרצות בוראם (Jalkut Ps. c. 19). Vgl. Sprüche 11, 1; 12, 22; 15, 8, sowie die Erklärung Raschi's zur Stelle und zu 11, 27; 14, 9. Im Hinblicke auf die Worte des Midrasch ידעון = יודעים לרצות sei uns eine allgemeine Bemerkung hier gestattet. Die Rabbinen verbinden mit dem Verbum ידע oft und vielfach den Begriff der Besänftigung (vgl. ودع), des innern Wahrnehmens, des Bekümmerns, Sorgens um eine Sache, und sie erklären nicht blos ידע auf Gott bezüglich, wie Ps. 9, 11; 36, 11; Spr. 3, 6, so, sondern Verse wie: אשרי העם יודעי תרועה — שיודעים לרצות בוראם בתרועה. Desgleichen schließen sie, weil ידע, wie cognoscere, in euphemistischem Sinne

gebraucht wird, daß Besänftigung der ehelichen Vereinigung vorausgehen müsse. In diesem Sinne könnte man auch Ps. 90, 11 auffassen und übersetzen: „Wer kann besänftigen deines Zornes Macht". Das ποιμαινεῖν der Siebenzig (in einigen Ausgaben) faßt wohl ירעין in dieser Bedeutung, ohne daß man mit Cahen anzunehmen braucht, daß sie comme s'il y avait ירעין gelesen.

Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert [87]).

Von
Dr. S. Goldschmidt

(Schluß.)

Die Bewegung im Lande war noch nicht zu Ende. Am Palmsonntag, den 18. März, wurden etwa 57 Juden in St. Edmunds Burg ermordet, der Rest wurde auf Befehl des Abtes Samson aus der Stadt vertrieben[88]). Der Abt wandte sich nämlich an den König und bat um die Erlaubniß, die Juden verjagen zu dürfen[89]). Denn alle diejenigen, so führte er aus, die in St. Edmund oder innerhalb der Bannmeile der Stadt wohnten, ständen unter der Jurisdiction des Klosters. Darum müßten die Juden entweder zum Kloster gehören oder die Stadt verlassen. König Richard, welcher die reichen Einnahmen aus dem Vermögen der Juden dem Kloster nicht überlassen wollte, gestattete dem Abte, sie zu vertreiben, aber

[87]) (Note zu Heft I d. Jahrg. Seite 53 Z. 1 v. oben.)
Die Zahl 500 haben alle gleichzeitigen lateinischen Quellen Margoliouth a. a. O. p. 148 berichtet, daß an 1500 in York gefallen seien, die Frauen und Kinder mit eingerechnet. Wir wissen jedoch nicht, woher M. diese Zahl genommen hat. Ephraim aus Bonn in seinem Martyrologium spricht nur von 850 erschlagenen Männer und Frauen.

[88]) Radulphus de Diceto II p. 75. Annal. Sti. Edmundi bei Dugdale: Monasticon Anglicanum III p. 104.

[89]) Jocelin de Brakelonde: Chronicon Sti. Edmundi p. 38.

Bruder des Kanzlers, mit Namen Osbert, übernahm die Leitung der Yorker Grafschaft[97]).

So war die Ruhe im allgemeinen wieder hergestellt. Die blutige Verfolgung hatte Hunderten das Leben gekostet, und Schätze von ungeheurem Werthe waren den räuberischen Händen der Kreuzfahrer zum Opfer gefallen. Das Vermögen der Juden hatte sich natürlich sehr verringert, da fast alle ihre ausstehenden Schulden durch die Vernichtung der Schuldscheine werthlos geworden waren. Doch hat die Verfolgung auf die Dauer ihre Wirkung nicht ausüben können. Schon nach wenigen Jahren sehen wir die Juden, ebenso wie früher, mitten im Allgemeinen Geschäftsverkehr thätig, und die Rollen der Schatzkammer berichten uns wieder von dem regeu Treiben, welches sie auf dem öffentlichen Markte entfalteten. Während Richard's Abwesenheit lebten sie in ungestörter Ruhe. Die Streitigkeiten mit dem Kanzler Wilhelm von Elz, so wie die inneren Fehden um die oberrichtliche Gewalt nahmen die höchsten Kreise so sehr in Anspruch, daß sie sich um jüdische Verhältnisse überhaupt nicht kümmern konnten. Ja, wir können nicht einmal deutlich erkennen, ob die Juden zu den Beiträgen für die Befreiung König Richard's herangezogen wurden. Bei dieser Steuer, zu der selbst die Geistlichen beitragen mußten, hätte man die Juden in allererster Linie als stark betheiligt erwartet, da sie ja als Eigenthum des Königs waren, von denen die großen Geldsummen zunächst hätten gezahlt werden müssen. Doch werden sie in keinem Schriftsteller als Beitragende erwähnt, und darum können wir kein sicheres Urtheil über diese Angelegenheit abgeben.

Sobald der König von seiner Gefangenschaft nach England zurückgekehrt war, nahm er die Angelegenheiten der Juden in seine Hand und ordnete ihre Verhältnisse in einer Weise, die für ihn selbst vortheilhafter war, als für seine jüdischen

[97]) Hoveden III p. 34. In dem Rot. II Lic. I. zahlt Johann Marshell die Abgaben für die Grafschaft in der ersten Hälfte, und Osbert de Longchamp in der zweiten Hälfte des Jahres.

Kanzler begab sich Anfang Mai[92]) mit großer Heeresmacht unter dem Kommando seines Bruders Heinrich[93]) nach York, um die Untersuchungen gegen die Ruhestörer einzuleiten. Die Namen der Hauptführer sind uns bekannt, sie hießen, Richard de Malebisse, Philipp de Falkonberge, William Percy und Marmaduke Darrel[94]). Der Erste der hier aufgezählten Führer wurde wegen seiner Betheiligung am Aufstande mit Entziehung aller seiner Güter bestraft, die ihm erst nach geraumer Zeit wiederzugestellt wurden[95]). Die Bürger von York mußten nicht nur eine Geldstrafe zahlen, sondern außerdem noch Geißeln für die Aufrechterhaltung der Ruhe und des Friedens stellen[96]). Auch wurde ihnen das Versprechen abgenommen, daß sie sich wegen des Aufruhrs in der königlichen Curie verantworten würden.

Der Scheriff Johann Marschall mußte seinen unbedacht ausgesprochenen Befehl mit seiner Absetzung büßen, und der

---

Erzbischof von Canterbury consecriert worden. Er war Kanzler des Königs und wurde auch beim Abzuge Richards zum Großrichter von England erhoben.

[92]) Circa dominicae ascensionis sollemnia = 3. Mai. Wilhelm v. Newbury II p. 30.

[93]) Henrico de Longo Campo et aliis militibus, quia abierunt Eboracum propter occisionem Judaeorum LX l(ibras per breve Cancellarii. Magn. Rot. II Ric. I. Lincoln. Stubbs Einleitung zum III. Band des Hoveden p. XLIV.

[94]) Chronica monasterii de Melca ed. A. Bound (London 1866—1868) I, 251.

[95]) Ricardus de Malebisse r. c. de XX Marcis pro rehabenda terra sua usque ad adventum Domini regis, quae saesita fuit in manu regis propter occisionem Judaeorum Eboraci. Et ut Waltherus de Cavon et Ricardus de Kukeneya Armigeri ejus habeant Pacem regis usque ad adventum ejus. Magn. Rot. IV Ric. I bei Mad. I p. 334.

[96]) Benedict l. c. II p. 108. Hoveden III p. 34 berichtet von 100 Geißeln, die die Bürger geben mußten. Die Geißeln wurden bis 1194 in Northampton bewacht, wo die Bürger 10 Mark für ihre Auslösung zahlen mußten. S. Magn. Rot. V Ric. I »Cives Eboraci reddunt Compotum de X marcis pro habendis obsidibis suis, qui fuerunt Northamtoniae propter occisionem Judaeorum«.

Bruder des Kanzlers, mit Namen Osbert, übernahm die Leitung der Yorker Grafschaft[97]).

So war die Ruhe im allgemeinen wieder hergestellt. Die blutige Verfolgung hatte Hunderten das Leben gekostet, und Schätze von ungeheurem Werthe waren den räuberischen Händen der Kreuzfahrer zum Opfer gefallen. Das Vermögen der Juden hatte sich natürlich sehr verringert, da fast alle ihre ausstehenden Schulden durch die Vernichtung der Schuldscheine werthlos geworden waren. Doch hat die Verfolgung auf die Dauer ihre Wirkung nicht ausüben können. Schon nach wenigen Jahren sehen wir die Juden, ebenso wie früher, mitten im Allgemeinen Geschäftsverkehr thätig, und die Rollen der Schatzkammer berichten uns wieder von dem regeu Treiben, welches sie auf dem öffentlichen Markte entfalteten. Während Richard's Abwesenheit lebten sie in ungestörter Ruhe. Die Streitigkeiten mit dem Kanzler Wilhelm von Elz, so wie die inneren Fehden um die oberrichtliche Gewalt nahmen die höchsten Kreise so sehr in Anspruch, daß sie sich um jüdische Verhältnisse überhaupt nicht kümmern konnten. Ja, wir können nicht einmal deutlich erkennen, ob die Juden zu den Beiträgen für die Befreiung König Richard's herangezogen wurden. Bei dieser Steuer, zu der selbst die Geistlichen beitragen mußten, hätte man die Juden in allererster Linie als stark betheiligt erwartet, da sie ja als Eigenthum des Königs waren, von denen die großen Geldsummen zunächst hätten gezahlt werden müssen. Doch werden sie in keinem Schriftsteller als Beitragende erwähnt, und darum können wir kein sicheres Urtheil über diese Angelegenheit abgeben.

Sobald der König von seiner Gefangenschaft nach England zurückgekehrt war, nahm er die Angelegenheiten der Juden in seine Hand und ordnete ihre Verhältnisse in einer Weise, die für ihn selbst vortheilhafter war, als für seine jüdischen

---

[97]) Hoveden III p. 34. In dem Rot. II Lic. I. zahlt Johann Marshell die Abgaben für die Grafschaft in der ersten Hälfte, und Osbert de Longchamp in der zweiten Hälfte des Jahres.

Unterthanen. Zunächst konnte es dem Könige nicht gleichgültig sein, wer die Güter der in der Verfolgung ermordeten Juden sich angeeignet hatte. Da die Juden nach jenem Gesetz aus der Zeit Heinrich's II. Eigenthum des Königs waren, so war der König ihr nächstberechtigter Erbe nach ihrem Tode. Es mußte nun untersucht werden, wer die Güter der Ermordeten in Besitz genommen und sich so einen Eingriff in das Erbrecht des Königs erlaubt hatte. Die reisenden Richter erhielten darum den Auftrag, genaue Nachforschungen darüber anzustellen, wer sich an dem Judenmorde betheiligt hätte, und in welchen Händen sich die Pfandobjecte, Schuldscheine, Güter und Urkunden der Juden befänden. Auch sollten sie genau untersuchen, wer ihnen zur Zeit ihres Todes etwas schuldig gewesen wäre, welche Pfänder sie in ihren Händen gehabt hätten, und wie groß deren Werth anzunehmen wäre. Alles Eigenthum der getöteten Juden sollten sie für den König in Anspruch nehmen und alle diejenigen im Namen des Königs verhaften lassen, welche sich wegen des Aufruhrs weder mit dem König noch mit dessen Großrichter über eine Buße verständigt hätten [98]). Der König gab sich alle erdenkliche Mühe, die Uebelthäter ausfindig zu machen. Man darf wohl annehmen, daß es dem Könige weniger um eine Sühne der an den Juden verübten Gräuelthaten zu thun war, als daß den Räubern das unrechtmäßig erworbene Gut abgenommen und dem königlichen Besitz einverleibt wurde. Die Stellung Richard's zu den Juden England's ist in neuerer Zeit viel zu günstig beurtheilt worden. Man will in ihm

[98]) Capitula placitorum Coronae Regis no. IX bei Hoveden III, p. 263. Item de interfectoribus Judaeorum, qui sint, et de vadiis Judaeorum interfectorum et catallis et terris et debitis et cartis; et quis ea habuerit, et quis quantum eis debuerit, et quae vadia habuerint, et quis ea teneat et quantum valeant, et quis exitus inde habuerit et quos. Et omnia vadia et debita Judaeorum interfectorum capiantur in manu regis; et qui ad occisionem Judaeorum fuerunt et non fecerunt finem cum domino Rege vel justitiariis suis capiantur et non deliberentur nisi per dominum regem vel justitiarios suos.

nur den gerechten, wohlwollenden und freundlichen Herrscher erblicken, — aber von dieser milden Praxis ist in seinen Verordnungen, soweit sie Juden betreffen, nicht viel zu merken. Alle seine Edicte für und gegen die Juden laufen darauf hinaus, seine eigenen Taschen zu füllen und seiner immerwährenden Geldnoth abzuhelfen. Er war nicht besser und nicht schlechter als seine Vorgänger und zog aus dem Vermögen seiner Juden denselben Nutzen, den die deutschen Kaiser aus dem ihrer jüdischen Kammerknechte zogen. Seine Maßregeln gehen darauf aus, die Juden in scharfer Controlle zu halten, um in jedem Augenblick den ganzen Bestand ihres Vermögens überblicken zu können. So bestimmte er, daß das ganze Eigenthum der Juden, ihr Land- und Grundbesitz, ihr Geld und Gut, ihre Schuldscheine und die bei ihnen verpfändeten Gegenstände von den königlichen Commissaren in eine besondere Rolle verzeichnet werden sollten. Gleichzeitig wurden auch Bestimmungen über das Geldverleihen der Juden getroffen. Die mannigfachen Streitigkeiten und die vielen Processe, welche aus diesem Theile der jüdischen Geschäftsthätigkeit sich entwickelten, machten diese Gesetzesbestimmungen zum Schutze des Gläubigers wie des Schuldners wohl nothwendig. Nur an sechs oder sieben bestimmten Plätzen sollten die Juden in Zukunft Geld verleihen dürfen und auch nur im Beisein von zwei christlichen und zwei jüdischen Zeugen, unter Mithülfe zweier königlicher Schreiber. Außerdem mußten noch die clerici des Wilhelm von St. Marien und des Wilhelm von Chimilli als Vertreter der Staatsgewalt beim Abschluß der Verträge zugegen sein. Ueber jede Schuld, so lautete das Gesetz, muß ein chirographum d. h. eine Urkunde ausgestellt werden, die sägeförmig gezackt in verschiedene Theile zerschnitten werden kann. Einen Theil erhält der jüdische Gläubiger mit dem Siegel des Entleihers unterzeichnet, der andere bleibt in einem Kasten, welcher unter Aufsicht des Staates sich befindet. An diesem Kasten befinden sich drei Schlösser, deren Schlüssel unter die beiden christlichen und jüdischen Zeugen und unter die

beiden clerici vertheilt werden. Dieselben drei Parteien legen auch die Siegel an den Kasten. Ein Schuldschein gilt natürlich nur dann als ächt, wenn sich in dem Kasten der dazu passende Theil vorfindet. Alle Schuldscheine der Juden wurden in einer großen Rolle verzeichnet, und jede Aenderung in den Schuldscheinen mußte auch in der Rolle vermerkt werden. Wurde die Schuld bezahlt oder erlassen oder nur zum Theil bezahlt, so mußte es an dem betreffenden Posten in der Hauptrolle verzeichnet werden. Es durfte überhaupt kein Act zwischen Gläubiger und Schuldner vollzogen werden, bei welchem nicht alle, oder wenigstens der größere Theil der obengenannten Personen anwesend war. Wurde eine Schuld znm Theil bezahlt, so wurde die noch ausstehende Theilsumme in besonderen Rollen verzeichnet, von denen sich die einen in den Händen der christlichen, die andere in denen der jüdischen Zeugen befand. Eine dritte wurde demjenigen eingehändigt, welcher das Verzeichniß der Schuldscheine in Verwahrung hatte. Für jede Urkunde mußten drei Denare gezahlt werden; die Hälfte gab der Jude, welcher das Geld auslieh und die andere Hälfte derjenige, dem es geliehen wurde[99]). In dieser Weise wurden alle Geschäfte, die die

[99]) Zum besseren Verständniß lassen wir hier die Verordnungen Richards wörtlich folgen. Ueberschrieben sind sie: »Capitula Judaeorum« und nicht »de Judaeis« wie bei Stobbs in den Select Charters for the constitutional history of England, finden sich unter den Placita Coronae Regis als Nr. XXIV und sind gedruckt im Hoveden III p. 266. 1) Omnia debita et vadia Judaeorum inbrevientur, terrae, domus redditus et possessiones. Judaeus vero, qui aliquid horum celaverit sit in forisfactura domini Regis de corpore suo et concclamento et de omnibus possessionibus suis et omnibus catallis suis nec unquam concclamentum Judaeo recuperare licebit. 2) Item provideantur sex vel septem loca, in quibus facient praestita sua; et provideantur duo legales Christiani et duo legales Judaei et duo legales Scriptores; et coram illis et clerico Willelmi de Sanctae Mariae ecclesia et Willelmi de Chimilli fiant praestita, et cartae praestitorum fiant in modum chirographi, et altera pars remaneat Judaeo, sigillata sigillo illius, cui pecunia traditur; et altera pars remaneat in arca cummuni, in qua sunt tres serrurae, unde duo Christiani habent

Juden abschlossen, unter die schärfste Controlle gestellt. Natürlich beziehen sich diese Bestimmnngen nur auf die Geschäfte zwischen Juden und Christen. Hierzu waren die beiden christlichen und jüdischen Zeugen nothwendig, um beide Contrahenten vollständig sicher zu stellen.

Ueber den Verkehr zwischen Juden und Juden hat der König keine besonderen Bestimmungen erlassen, weil alle ihre Geschäfte wahrscheinlich nach dem codifizierten jüdischen Civilrecht abgeschlossen und alle etwa entstehenden Streitigkeiten nach den Aussprüchen des rabbinischen Gerichtshofs entschieden wurden.

Die jüdischen Verhältnisse hätten sich auch unter solchen Beschränkungen ruhig und friedlich weiter entwickeln können, wenn die Juden nicht allzu häufigen Erpressungen ausgesetzt werden wären. Das Leben Richards war ein immerwährendes Abenteuer, ein Jagen nach Kämpfen und Fehden, zu denen die Juden zum guten Theil mit ihrem Gelde herhalten mußten. Trotzdem kann man die Regierungszeit Richards noch zu den schönen Zeiten rechnen, wo die Juden unter dem Schutze des Gesetzes lebten, wo selbst die Erpressungen

unam clavem et duo Judaei unam, et clericus Willelmi de Sanctae Mariae ecclesia et magistri Willelmi de Chimilli habeat tertiam; et praeterea tria sigilla, et qui claves habuerint, sigilla apponent. Clerici autem predictorum Willelmi et Willelmi habeant rotulum de transscriptis omnium cartarum et sicut cartae mutabuntur, mutetur et rotulus; de singulis cartis dentur tres denarii, medietas a Judaeo et medietas ab eo, cui pecunia creditur; unde duo scriptores habeant duos denarios et custos rotuli tertium; et de cetero nullum fiet praestitum, nulla Judaeis fiet solutio, nulla fiet cartarum mutatio nisi coram praedictis vel majori parte, si omnes interesse requiverint. Et praedicti duo Christiani habeant unum rotulum de recepto Judaeorum solutionis eis de cetero faciendae et duo Judaei unum et custos rotuli unum. 3) Item quilibet Judaeus jurabit super rotulum suum, quod omnia debita sua et vadia et redditus et omnes res et possessiones suas inbreviari faciet, et quod nihil celabit, ut praedictum est. Et si scire poterit, quod aliquis aliquid celaverit, illud justitiis ad eos missis secreto revelabit, et quod falsonarios cartarum et retonsores denariorum, ubi eos scient, detegent et monstrabunt et de falsis cartis similiter.

und Geldauflagen des Königs noch einen Schein von Gesetzesmäßigkeit hatten. Ganz anders verhält es sich mit den Herrschern des 13. Jahrhunderts. Bei ihnen war die Willkür oberstes Gesetz, und Johann und Heinrich III. haben die jüdische Bevölkerung Englands fast an den Bettelstab gebracht. Das 13. Jahrhundert unterscheidet sich vom 12. schon dadurch, daß auch die Christlichkeit Englands sich mit den jüdischen Verhältnissen zu beschäftigen anfing und auf Synoden und Concilien Beschränkungen über Beschränkungen für die Juden festsetzte, bis dann Eduard I. ihrem Drängen nachgab und die „Ungläubigen" aus seinem Lande verjagte. Wir haben es daher nicht für unrichtig gehalten, in unserer Darstellung mit dem Tode Richards abzubrechen, und das 13. Jahrhundert, über welches auch die urkundlichen Quellen viel reicher fließen, einer genaueren Behandlung noch vorzubehalten.

Fünftes Kapitel.

Die Rechtsverhältnisse der englischen Juden im 12. Jahrhundert nach den urkundlichen Aufzeichnungen.

Es bleibt uns noch die Aufgabe, das Verhältniß der Juden zum Staat und ihre rechtlichen Verhältnisse in England in dem besprochenen Zeitraume nach dem urkundlichen Material zu characterisiren. Die Hauptquelle bilden natürlich die Aufzeichnungen der Schatzkammerrollen, welche uns über die Einzahlungen der Juden in die Schatzkammer genaue Angaben machen. Ans diesen Einzahlungen aber kann man sich das Bild ihrer socialen und rechtlichen Verhältnisse leicht entwerfen. Diese urkundlichen Berichte sind von den jüdischen Geschichtschreibern bis jetzt so gut wie gar nicht benutzt worden, was um so mehr zu bedauern ist, da sie die einzigen Angabeu über die Verfassungsverhältnisse der englischen Juden bilden, die uns neben den Schriftstellern und einigen wenigen Urkunden erhalten sind. Es schien uns nun zweckmäßig, diese urkundlichen Angaben am Ende des Ganzen zusammenzustellen und zu besprechen, weil die Verhältnisse, die sich aus ihnen schließen lassen, unter Heinrich II. und Richard I. dieselben gewesen sind, weil sich in dieser Hinsicht keine Scheidelinie zwischen den beiden Regierungen ziehen läßt. Ja, wenn man aus den wenigen Aufzeichnungen, die uns von Heinrich I. erhalten sind, einen Schluß sich erlauben darf, so waren auch schon im Anfang des 12. Jahrhunderts einige der Bestimmungen vorhanden, die wir in den späteren Regierungen als stehendes Recht vorfinden. Die von den

einzelnen Herrschern erlassenen Verordnungen sind ja an ihrer Stelle jedesmal besprochen worden.

Die Aufzeichnungen der Rollen sind in zwiefacher Hinsicht für uns von Wichtigkeit. Sie zeigen uns, wie die Könige von England ihr Eigenthumsrecht an den Juden ihres Landes ausgeübt haben und geben uns den besten Aufschluß über deren rechtliche Stellung gegenüber ihren Mitbürgern. Bevor wir zur Beleuchtung dieser Verhältnisse übergehen, wollen wir uns mit denjenigen Einrichtungen erst genauer bekannt machen, welche von den englischen Königen für die Verhältnisse ihrer jüdischen Unterthanen besonders getroffen worden waren.

Schon unter Heinrich II. gab es eine besondere Schatzkammer, Scaccarium Judaeorum oder Judaismi genannt, in welcher die Einkünfte, die der König von seinen Juden einzog, eingeliefert wurden. Ueber diese Eingänge wußte besondere Rechnung geführt werden. In einem besonderen Raume, der sogenannten Schtar-Kammer[1]) wurden die Schuldscheine der Juden aufbewahrt. Das Scaccarium Judaeorum wurde von den Justitiarii Judaeorum verwaltet, die entweder durch direkte königliche Handschreiben auf ihre Posten berufen oder durch die Barone des großen Scaccarium (Reichs-Schatzkammer) auf Befehl des Königs in ihre Aemter eingesetzt wurden[2]). Die Zahl der Justitiarii ist uns nicht bekannt; wir wissen nur, daß es mehrere gewesen sind. In älterer Zeit wurden Christen und Juden mit diesem Amt betraut, in späterer Zeit wurden nur Christen auf diesen Posten berufen. Die Justitiarii waren nicht nur Finanzbeamte, sondern

---

[1]) Schtar heißt auf Hebräisch „Urkunde" und diesen Ausdruck hatte man in der älteren Zeit beibehalten. Nach der Verbannung der Juden wurde dieser Raum als Sitzungssaal für das Hofgericht gebraucht, man nannte ihn »camera stellata« s. die Ableitung dieses Ausdruckes von star bei Blackstone, Commentary of the Constitutional law of England lib. IV cap. IX p. 263 Anmerkung.

[2]) S. die Ernennungen aus der Zeit Heinrich's III. und Eduard's I. bei Madox l. c. I p. 234 Note a. d.; s. Stobbe N. 135.

auch Richter und zwar in allen den Prozessen, in welchen die Juden eine Partei bildeten[3]).

Da das Scaccarium Judaeorum nur eine Abtheilung des Reichs-Scaccarium bildete, so waren die Justitiare den Baronen der großen Schatzkammer untergeordnet. Sie hatten ihnen regelmäßig Rechnung abzulegen über alles, was bei ihnen eingegangen war[4]), ihre richterlichen Entscheidungen konnten von den Baronen aufgehoben und für ungültig erklärt werden. Die Barone mußten dann selbst ihr Urtheil sprechen nach dem Landesgesetz und der consuetudo Judaismi. Die Justitiare selbst konnten als Beamte der Schatzkammer nur von den Baronen vor Gericht gefordert werden, sie hatten sich nur ihrem Urtheil zu beugen und konnten von

[3]) Robertus de Braibroc r. c. de X marcis de firma de Bitebroc: In thesauro .nichil, Et in Perdonis ipsi Roberto X marcae. Per breve Regis. Quia recordatum est per Simonem de Pateshull Benedictum de Talemunt Custodes Judaeorum, quod Ricardus miles de Bitebroc, pui praedictam terram de Bitebroc invadiaverat Samueli de Stamford Judaeo, finivit cum praedictis Simone et Benedicto anno praeterito per XV marcus (de quibus praedictus Benedictus debet respondere), ut Compotus suus audiretur, utrum ipse esset quietus de debito suo, scilicet de L marcis, pro quibus inradiaverat praedictam Terram praedicto Judaeo, per pecuniam receptam a praedicto vadio a tempore, qno fuit invadiatum. Et ita facto Compoto coram praedictis et aliis, Indicatum fuit, ut praedictus Ricardus esset quietus; quia sicut praedicti dixerunt plus receptum fuit a praedicto Vadio, a tempore scilicet Regis Henrici, quo invadiatum fuit, usque ad tempus predicti Compoti quam quinquaginta marcae. Et ita praedictus Ricardus recepit anno praeterito quietum praedictum Vadium; Et predictus Robertus praedictum Vadium non habuit hoc anno,. Et ita Quietus est. Magn. Rot. X Ric. I bei Madox I, 235 Note e. Auch in Deutschland standen die Juden in vielen Städten unter der Gerichtsbarkeit des „Kämmerers". Entweder hatte er den Vorsitz im Judengericht, oder nur die Aufsicht oder er bildete die höhere Instanz vgl. Stobbe: die Juden in Deutschland. S. 145 u. Anm. 135.

[4]) Magn. Rot. X Ric. I Note 12a. Aaron Judaeus Lincolniae debet D. marcas, sicut ibidem (scilicet in rotulo 8) continetur. Sed Benedictus de Talemunt respondet inde in Compoto suo. Madox ibid.

denselben ihres Amtes entsetzt und ins Gefängniß geworfen werden. Dieses dokumentiert die Oberaufsicht des großen Scaccarium über die besondere jüdische Schatzkammer. Die unteren Beamten des Reichs-Scaccarium mußten den Justitiaren der Juden die nöthige und schuldige Achtung entgegenbringen[5]). Sie selbst hatten zwei Unterbeamte, einen Clericus regis und einen Esceator, der namentlich den Gütern verstorbener Juden nachzuspüren hatte, die dem Könige als dem nächstberechtigten Erben zufallen mußten[6]). Ob die Justitiarii schon in der älteren Zeit Gehalt bezogen, ist nicht mit Bestimmtheit zu erweisen, in der späteren Zeit erhielt jeder ein Gehalt von 20 Mark[7]). Das Scaccarium Judaeorum war nicht der einzige Ort, an welchem die jüdische Geldangelegenheiten geordnet wurden, die Summen, die man den Juden schuldete, konnten auch gleich in die Reichs-Schatzkammer eingezahlt werden, die, wie wir ja wissen, die Oberaufsicht über Verwaltung der Juden-Schatzkammer hatte[8]). Aus der Zeit Richards ist uns ein Fall aufgezeichnet, welcher unserer Behauptung ebenfalls zur Stütze dienen kann. Es kamen einige Juden in die große Schatzkammer und erklärten vor den Baronen, daß ihre Forderungen gegen bestimmte, dort genannte, christliche Schuldner jetzt befriedigt seien, indem dieselben ihre Schulden bezahlt hätten. Diese Erklärung der Juden wurde gleich in die Rolle der Reichs-Schatzkammer eingetragen[9]). Solche Fälle gehörten wohl

[5]) s. die Urkunden bei Tovey l. c. p. 47, 48 u. 49.

[6]) s. Tovey l. c. p. 51 u. 52.

[7]) Liberate Rolls XIX Eduard I. Madox l. p. 237 Note l. Tovey giebt fälschlich 40 Mark als Gehalt eines jeden Justitiars an.

[8]) Idem Vicecomes r. c. de III marcis de Regina Judaea pro debito, quod Walterus de Westberia, debebat ei; et de I marca de eadem Judaea de debito, quod Radulfus de Chinton et Willelmus filius Ricardi debebant ei; In th. liberavit in II talljis. Et Qui etus est. Magn. Rol. XXIX H. II Oxford bei Madox I, 233 Note t. Unter den beiden tallia sind die Einzahlungstermine zu Ostern und zu Michaelis zu verstehen, welche man Scaccarium Paschae und Scaccarium Sti. Michaelis nannte.

[9]) Fulbertus de Doura I marcam, Ut scribatur in Magno Rotulo

doch zu den Ausnahmen und im allgemeinen wurden alle diese Angelegenheiten erst in dem Scaccarium Judaeorum geordnet und dann erst in der großen Rolle verzeichnet.

Gehen wir nun zur Beantwortung der Frage über, welchen Nutzen die englischen Könige aus ihren Juden, d. h. deren Vermögen gezogen haben. Der König hatte das Recht, auf zwei Arten Gelder von den Juden zu erheben. Entweder zog er die Summen als Strafen, für begangene Verbrechen ein, Strafen, die bei Juden oft recht hoch bemessen waren, oder er erhob sie auf dem Wege des Tallagium, der willkürlichen Geldauflage. Der König konnte von den Juden zu jeder Zeit große Geldsummen verlangen, weil er sie als sein Eigenthum in ihrem Handel und in ihren Geschäften so außerordentlich beschirmte und ihnen alle möglichen Freiheiten gewährte. Von den allgemeinen Tallagia nennen wir in erster Reihe den „Saladins Zehnten", die Auflage für den Kreuzzug (s. oben). Im 33. Jahre seiner Regierung nahm Heinrich den vierten Theil ihrer Güter als Tallagium in Beschlag[10]). Diese Auflage kann nicht mit der Kreuzzugssteuer identificiert werden, da die letztere erst 1188 ausgeschrieben wurde, während die erstere in einer Rolle aufgezeichnet ist, in welcher die Einzahlungen des Jahres 1187 registriert werden. Im nächsten Jahre hat dann König Heinrich den Juden wiederum ein Tallagium auferlegt, doch ist uns die Größe der Summe in der Urkunde nicht einmal angedeutet[11]).

quod ipse quietus est de omnibus debitis quae Johannes de Doura pater suus debuit Judaeis subscriptis (folgen die Namen der Gläubiger) sicut praedicti Iudaei cognoverunt coram Baronibus de Scaccario. Magn. Rot. X Ric. I bei Madox I 252 Note s.

[10]) Es heißt nämlich in der Rolle des genannten Jahres, nachdem die verschiedenen debita den Juden aufgezählt sind: De praedictis debitis Judaeorum sustinemus ad praesens, quia dominus rex cepit Quartum de Catallis suis. Magn. Rol. XXXIII H. II. Madox I, 222 Note 1.

[11]) Auch hier heißt es noch der debita Judaeorum: De predictis debitis Judaeorum sustinemus ad praesens propter Tallagium, quod

Richard I. folgte dem Beispiele seines Vorgängers und legte den Juden ein Tallagium von 2000 Mark auf[12]).

Eine Unterabtheilung dieser Tallagia bilden die Abgaben, welche die Juden in den einzelnen Grafschaften in die königliche Schatzkammer zahlten, und welche durch die Vermittelung des Sheriffs in die Schatzkammer eingeliefert wurden, es scheint, daß diese Beiträge in manchen Gegenden jedes Jahr gegeben worden sind. So bezahlten z. B. die Juden von Norwich im 2. Jahr Heinrichs II. 5 Mark[13]), die Juden im 4. Jahr desselben Königs 20 Mark Silber[14]) und im darauffolgenden Jahre zahlte der Sheriff von Norfolk und Suffolk eine große Summe von den einzelnen Städten seines Bezirkes[15]).

Die Juden von Cambridge bezahlten 60 Mark im 2.[16]) und 13 solidi und 4 Denare im 3. Jahre Heinrichs[17]). Die

Dominus Rex capit ab. cis. Magn. Rot. XXXIV H. II Madox I, 222 Note f.

[12]) Josce filius Lic de Bristou r. c. de C. s. de secundis M. marcis, quas Judaei Angliae promiserunt Domino Regi. In th. lib. Et. Quiet. est. Magn. Rot. III Ric. I, Madox I, 23 Note h.

[13]) Idem vicecomes (Wilhelmus de Nouauilla) reddit Compotum de V marcis de Judaeis Norvici. In th. lib. Et Quiet. est. Magn. Rot. II. Henr. II ed. Hunter (1844) p. 8.

[14]) Idem vicecomes (Wilhelmus de Caisnet) reddit Compotum de XX marcis argenti pro Judaeis. In Camera Regis. Radulpho filio Stephani per breve Regis XX marcas argenti. Et Quietus est. Magn. Rot. IV. H. II Norf. u. Suff. ed. Hunter p. 127.

[15]) Magn. Rot. V H. II. bei Madox I, 222 Note d. Idem vicecomes r. c. de XLIII libris et VI solidis et VIII denariis de Judaeis de Norwico. In thesauro XXXVII libras et VI s. et VIII d. in II talljis etc. Id. vic. r. c. de XXX l. de Judaeis de Tetford. In th. lib. in II talljis. Et Quietus est. Id. vic. r. c. de XV l. de Judaeis de Bongeia. In th. lib. in II talljis. Et Quietus est. Norfolk et Suffolk.

[16]) Et id. vic. reddit Compotum de LX marcis pro Judaeis de Cantebrigia. In th. XII l(ibras) et XIII. s. et IV. d. Magn. Rot. II H. II ed. Hunter p. 15. Der Sheriff heißt Paganus.

[17]) Ebenfalls aus Cambridge. Id. vic. redd. Comp. de XIII s. et IV d. de Judaeis. In th. lib. Et Quiet. est. Magn. Rot. III H. II. ed. Hunter p. 96.

Juden von Lincoln bezahlten im Jahre 1158 40 Pfd.[18]), und die Juden von Oxford in demselben Jahre 20 M.[19]). Bei dieser Gelegenheit wollen wir auch einige dona der Juden verzeichnen, gleichsam freiwillig aufgebrachte Summen, welche die Juden einer Provinz dem Herrscher aus Dankbarkeit übersenden, die sich aber in Wahrheit von den oben angeführten verlangten und geforderten Steuern in Nichts unterscheiden. Die Juden von Oxford bezahlten ein donum von 100 solidi[20]), die von Cambridge übersandten dem Könige im Jahre 1158 ein Geschenk von 50 Mark[21]). So viel über die verschiedenen Arten der Steuern, welche die gesammte Judenschaft des Landes oder größere jüdische Communen zu zahlen hatten. Der König hatte auch das Recht, das Vermögen einzelner Juden einzuziehen. Allgemein dürfte ja das Schicksal des Aaron von Lincoln bekannt sein, dessen ungeheure Reichthümer von Heinrich II. für den Staatsschatz eingezogen wurden. Dieses Vermögen muß sich schon 1187 in den Händen des Königs befunden haben, denn Benedict v. Peterboraigh erzählt uns, daß der König in dem genannten Jahre eine Fahrt nach der Normandie unternommen habe, bei welcher mehrere Schiffe mit einem großen Theil der Schätze des Aron von Lincoln in Folge der heftigen Stürme untergegangen seien[22]). Diese Güter wurden in einer besonderen Schatzkammer, dem Scaccarium Aaron, verwaltet, welche noch zur Zeit Richard's bestand und von zwei clerici regis geleitet wurde[23]).

---

[18]) Id. vic. (Waltherus de Amunde villa) r. c. de XL l. pro Judaeis. In th. lib. Et Quietus est. Magn. Rot. V H. II Lincoln bei Madox I, 222 Note a.

[19]) Id. vic. (Henricus de Oilli) r. c. de XX marcas pro Judaeis ibid. Oxford.

[20]) Et id. Vic. redd. Comp. de C. s. de Dono Judaeorum. In th. lib. Et Quietus est. Magn. Rot. II. H. II. Oxford ed. Hunter p. 36.

[21]) Id. vic. r. c. de L marcis de Dono Indaeorum de Cantebrigia. Magn. Rot. V. H. II. Cambridge Madox I, 222 Note c.

[22]) Benedictus abbas a. a. 1187 am Anfang: die Schiffe gingen unter „cum magna parte thesauri Aaron Judaei Lincolnicensis defuncti.

[23]) Magn. Rot. III Ric. I Lond et Middleex bei Madox I, 191

In diese besondere Schatzkammer wurden alle die Summen eingezahlt, die man dem Aaron von Lincoln schuldete, und zwar wurden dieselben in einer eigenen Rolle „de debitis Aaron“ verzeichnet[24]). Die Häuser, die ihm in London gehörten, wurden später von Johann ohne Land an englische Ritter vergeben als Lohn für treue Dienste, die sie geleistet hatten[25]). Es war aber selten der Fall, daß das ganze Vermögen eines Juden vom Könige beansprucht wurde, meistens wurde nur ein Theil der Güter einem reichen Juden abgefordert. Alle Juden hafteten oft diesen Glaubens- und Stammesgenossen und mußten entweder die ganze Summe oder wenigstens einen großen Theil derselben für ihn bezahlen. Jurnet aus Norwich mußte eine Strafe von 2000 Mark[26]) und in späterer Zeit eine Geldstrafe von 6000 Mark[27]) bezahlen, deren Rest er erst 1189, im ersten Jahre König Richards bezahlen konnte. Alle Juden hafteten für ihn und mußten eine ungeheure Summe in die königliche Schatz-

Note m. Et Joseph et Rogero Clericis Redis de Scacoario Aaron ll marcas et Dimidiam de Dono per breve Regis.

[24]) Magn. Rot. V H. II Madox I, 233 Note n. De debitit Aaron. Robertus comes Legercestnae debet CCCC et III l. et VI s. et VIII d. super Bleneford et Kingeston in torseta. — Et XXXIX l. per aliam Cartam.

[25]) Urkunde Johannes vom 23. Juni 1208 für Galfrid und eine Urkunde desselben Königs vom 1. Februar seines 15. Regierungsjahres (1215) ausgestellt für Thomas de Nervilla bei Rymer Foedera I p. 93. In den letzteren Jahren werden auch die Güter des Juden Brün vom Könige verschenkt (s. Note 27 28 u. 29).

[26]) Jurnet Judaeus r. c. de M. M. marcis unde finivit cum Rege apud Wintoniam in Transfretatione sua. 2) Benedictus Judaeus r. c. de D. l. de Fine, quem fecit cum Rege in Transitu suo de Misericordia sua. 3) Brunus Judaeus r. c. de M. M. M. marcis de fine, quem fecit cum Rege in transitu suo. Magn. Rot XXIII. H. II bei Madox I, 226 Note a.

[27]) Jurnet Judeus de Norwico debet CC et LXX l. et VI s. et VIII d. de Miseria, in qua incidit apud Windosore, quae remanseruvt super illum de VI Milibus marcis Miserie sue. Magn. Rot. I Ric. I Norf. et Suffolk cr. Hunter (1884 Record. Comm.) p. 43.

kammer einliefern[28]). Ebenso war dem Juden Benedict eine Strafe von 500 Pfd., dem Juden Brunus eine solche von 3000 Pfd. auferlegt worden[29]). Auch für letzteren mußten die Juden in ihrer Gesammtheit Bürgschaft leisten[30]). Vier Jahre später hatte Brunus seine ganze Schuld bis auf 400 Pfd. bezahlt[31]), aber schon im ersten Jahre König Richards verfiel er in eine Strafe von 2000 Mark, bei welcher seine Güter confisciert wurden und an mehrere reiche Juden durch Kauf übergingen[32]).

Wir könnten noch eine ganze Anzahl ähnlicher Fälle anführen, doch glauben wir, daß die gegebenen Beispiele unsere Behauptung genügend unterstützen werden. Obgleich bei allen diesen Strafen kein bestimmtes Vergehen angegeben wird, so müssen wir ein solches doch voraussetzen, da auch schon die Ausdrücke, die dabei angewendet werden (miseria-finem facere) auf ein Vergehen der Besteuerten hindeuten. Aus dem Gesagten können wir schon ersehen, daß der König unbeschränkte Macht über die Juden seines Landes hatte.

---

[28]) Judei Anglie . . . MMMMM et D et XXV marcas et dimidiam de miseria Jurnet de Norwico, cuius Cartas habuerunt ad ipsum acquitandum. Magn. Rot. I Ric. I Lond. et Middl. ed. Hunter p. 229.

[29]) Bei der Schuld des Brunus (s. Note 24) ist aufgeführt: Et D libras et LIII s. et IV d. de Communi Judaeorum pro plegiagio ejus. Magn. Rot. XXIII H. I Madox I, 226 Note a.

[30]) Brunus Judaeus debet CCCC li. de Fine, quem fecit cum Rege in transfretatione sua. Magn. Rot. XXVII, H. II Madox I, 226

[31]) . . run Judaeus deb. CCC et XL l. de Miseria de M. M. marcis, de quibus fecit finem cum Rege apud Waltham.

Aaron Judeus Lincolniae et Abraham filius Rabbj et Jsaac de Colecestre . . . CCCC li. de Catallis Brunj Judaei, quae ipsi receperunt in Veteri Moneta de fine, quem ipse Brunus fecit cum Rege in transfretatione sua. Magn. Rot. I Ric. 1 London et Middlessex ed. Hunter p. 229.

[32]) S. die Urkunden aus der Zeit Johanns bei Madox I, 250. Es ist nicht ersichtlich, daß dies neue Bestimmungen Johanns sind, wahrscheinlich gelten dieselben schon zur Zeit Richards. Wir konnten nur aus dem uns vorliegenden Material kein Beispiel beibringen.

Er konnte Summen, die man den Juden schuldete, ganz oder zum Theil erlassen, bestimmte die Termine, an denen die Schulden bezahlt werden mußten und ließ sich von den Parteien, zu deren Gunsten er urtheilte, für seine Entscheidungen mit Geld belohnen[33]). Der König war der nächstberechtigte Erbe eines Juden nach seinem Tode[34]) und von ihm mußten sich die leiblichen Erben, Kinder und andere Verwandte ihre Ansprüche mit hohen Geldsummen erkaufen.

So stehen wir bereits mitten in der Schilderung der jüdischen Rechtsverhältnisse in England, welche sich aus den vielen Prozessen, deren Kosten in den Rollen aufgezeichnet sind, ziemlich klar und deutlich erkennen lassen[35]).

Von Grund- und Landbesitz waren sie in älterer Zeit nicht ausgeschlossen. Wir besitzen eine Urkunde aus der Zeit Heinrichs I. in welcher ein Jude 18 Mark Silber bezahlt[36]),

---

[33]) Aaron Judaeus deb. D. marcas de cod. fine. Sed Mortuus est et Rex habet Catalla sua. Magn. Rot. I Ric. I. London et Middleessex, ed. Hunter p. 226.

[34]) 1) Benedictus filius Josce quaterbuches . . . C C marcas pro habendis cartis et catallis Patris sui. etc.

Magn. Rot. I Ric. London ed. Hunter 229.

2) Denlecresse de Risingis filius Benedicti deb. II marc. auri pro habenda rationabili parte de terris et Catallis, quae fuerunt Patris uxoris sue. ibid. ed. Hunter p. 50 Norfolk et Suffolk.

3) Samarias Judeus deb. XI marcas pro habendo vadio et debito Helye filii sui, qui mortuus est. Sed nondum habuit debitum neque vadium. ibid. Diveneserie. ed Hunter p. 135.

4) Lia Judea de Briston. . . . Et XX marcas pro habenda rationabili parte sua de Catallis et debitis Benedicti viri sui. ibid. Gloucester ed. Hunter p. 105.

5) Benjamin deb. II marc. auri pro habenda rationabili parte sua de debitis et catallis Patris sui. ibid. Oxford ed. Hunter p. 109.

[35]) Die meisten Einzahlungen kamen „de oblatis Curiae" von den Geldern, welche die Juden zahlten, um bestimmte Rechte zu erlangen oder „de Placitis" von den Summen, welche sie als Kosten für Gerichtsverhandlungen zu bezahlen hatten.

[36]) Manasserus de Guerres redd. Comp. de XVII marc. argenti pro terra patris sui, quam rex fecit ei habere de Gaufrido de Man-

um die Ländereien seines Vaters in Besitz nehmen zu dürfen, eine Notiz, welche noch durch eine ähnliche urkundliche Aufzeichnung aus der Zeit Richards I. ergänzt wird[37]). Heinrich III. verbot 1271, daß die Juden in Zukunft irgend ein Stück Land besitzen sollten[38]). Diese Verordnung gestattet allein schon den Schluß, daß die Juden in älterer Zeit Land als Eigenthum erwerben durften. Häuser besaßen sie in allen Städten, in denen sie sich aufhielten. Prozesse um den Besitz der Häuser wurden von der königlichen Curie entschieden. Unter den wenigen Vergleichen, die uns von Heinrich II. erhalten sind, befindet sich auch einer, der zwischen einem Juden und einem christlichen Abligen zu Stande gekommen ist. Es handelte sich um ein Haus in Norwich, welches der Adelige dem Juden Jurnet streitig machte. Es kam zu einer Einigung, zu einem Vergleich zwischen beiden. Das Haus wurde dem Juden als ewiges Eigenthum zugesprochen, er sollte aber seinem Gegner und dessen Erben 5 M. jährlichen Zins dafür zahlen[39]). Alle diese Prozesse so wie

deuilla. In thesauro X marc. arg. Et debet VII marc. arg. Magn. Rot. XXXI H. 1 Essex. ed. Hunter (1833) p. 55.

[37]) Cresselinus Judaeus debet I marcam auri pro habenda saisina de terra de Bosintonia et Mapeldere wella. Magn. Rot. I Ric. I Sudhantescire ed. Hunter p. 199.

[38]) Quod nullus Judaeus inposterum per cartam vel donum seu per alium quemcumque titulum foedum habeat vel teneat seu liberum tenementum vel redditum etc. De antiquis legibus liber. App. p. 234. Cap. XXV.

[39]) Haec est finalis concordia facta in curia domini Regis apud Oxeneforde in octabis Scti. Ylarii anno regni Regis Henrici secundi XXXV. coram Johanne episcopo Norewicensi et Rannulpho de Glanuillo justicia domini Regis et Godefrido de Luci et Ricardo Thesaurario et Radulpho archidiacono Colecestrensi et Rogero filio Reinfridi et Michaei Belet et Roberto de Witef. et aliis fidelibus domini Regis, qui ibi tunc aderant.

Inter Willelmum de Curzum et Jornetum Judeum de Norewico de uno masagio in villa Norewico quod Willelmus versus ipsum Jornetum. Et unde placitum fuit inter eos in curra domini Regis scilicet, quod praefatus Willelmus concessit praefato Jorneto predictum masagium et heredibus suis tenendum de eo et heredibus

überhaupt alle diejenigen, wo Juden und Christen sich befehdeten, wurden in der königlichen Curie entschieden. In denselben Fällen konnten auch die reisenden Richter im Namen und in Vertretung des Königs Recht sprechen[40]). Doch kam es auch vor, daß die Juden den Antrag stellten, der Prozeß sollte nicht von den reisenden Richtern, sondern von dem obersten Gerichtshof entschieden werden[41]). Zwischen Juden und Juden hat wohl der jüdische h. h. rabbinische Gerichtshof nach jüdischem Recht entschieden, doch scheint es, daß die Juden ihre Civilprozesse lieber vor der königlichen Curie führten, weil die Urtheile des königlichen Gerichtshofes jedenfalls mehr Autorität hatten. So bezahlte Benedict von Lincoln 2 Unzen Gold, damit seine Klage gegen die Juden Deodat und Jacob in der königlichen Curie zur Verhandlung angenommen wurde[42]), und ein anderer bezahlte dieselbe Bitte mit 20 Pfd.[43]). Der jüdische Gerichtshof hatte natürlich nicht die Autorität, mit welcher die staatliche Institution ausgestattet war, und daher kam es, daß die königliche Curie oft zur Aufrechthaltung von Acten angerufen wurde, die vor dem jüdischen Gerichtshof vollzogen worden waren. Eine Jüdin aus Bristol ließ einen Vertrag, den

---

suis per servicium V solidorum per annum pro omni servicio. Et pro hac concordia praefatus Jornetus dedit predicto Willelmo quinque marcas argenti. Fines sive Pedes Finium ed. Hunter (Record. Commission 1835) Praefatio p. XXIII.

40) De Placitis Rannulphi de Glanuilla, De Flacistis Godefridi de Luci und noch mehrere Stellen in dem M. Rot. I Ric. I.

41) Abraham filius Rabbj . . . uncas auri, ut recognitio de terra de Maleswurda, quam Robertus Cusin petit et quae summonita est coram Justiciis errantibus veniat coram capitali Justicia. Magn. Rot. I Ric. I Lond. et Middleess. ed. Hunter p. 230 auch bei Madox I, 227 Note o.

42) Benedictus Filius Jacob deb. II. uncas auri, ut loquela sua audiatur in curia Regis inter eum et Deodatum et Jacobum Iudeos Magn. Rot. I Ric. I. Lincoln. ed. Hunter p. 73.

43) Benedictus Filius Josce Quatrebuches . . . XX li., ut Rex audiat loquelam suam versus Abraham Judeum Londoniae. ibid London. ed. Hunter p. 229.

sie bei dem jüdischen Gerichte geschlossen hatte, von der Staatsbehörde bestätigen und verlieh ihm dadurch größere Autorität[44]). Ein anderer Jude aus Bristol bezahlte zwei Unzen Gold, damit man am jüdischen Gerichtshof eine Untersuchung anstelle, ob ein Jude vom anderen Zinsen nehmen dürfe[45]).

Daß die Juden für alle Rechte und Unterstützungen, die sie vom Könige erlangen wollten, Geld geben, alle Gefälligkeiten, die er ihnen erweisen sollte, mit Geld belohnen mußten, ist zu natürlich, als daß wir es erst besonders hervorzuheben brauchten. Waren sie in einen Prozeß verwickelt, so legten sie eine kleine Summe als oblatum in die Schatzkammer, um die Unterstützung des Königs für ihre Sache zu erlangen. Zahllos sind die Prozesse, welche sie gegen säumige Schuldner anstrengen mußten, und zahllos sind auch die Bitten an den König, ihre Rechte gegen betrügerische Schuldner, die sich ihrer Pflicht entziehen wollten, zu wahren[46]).

---

[44]) Lia Judaea de Briston debet X Bizancia pro habenda Conuentione facta inter eam et Pueros suos coram Judeis. Magn. Rot. I. Ric. I. Glocester. ed. Hunter p. 165.

Madox I, 244 Note t, theilt dieselbe Urkunde aus dem 5. Jahre Richards mit. Es ist wohl kaum wahrscheinlich, daß sich derselbe Posten in der 4 Jahre späteren Stelle noch einmal vorfindet, da auch der zweite Theil der Aufzeichnung:. Et XX marcas pro habenda rationabili parte sua de Catallis et debitis Benedicti viri sui (s. auch Anm. 32, 4) wörtlich mit der Urkunde bei Madox übereinstimmt, nur daß das Wort „Benedicti" fehlt. Es ist wenig wahrscheinlich, daß sie ihre Erbansprüche nach 4 Jahre noch einmal hat erkaufen müssen. Wahrscheinlich liegt hier ein Irrthum in der Datierung vor.

[45]) Judas, Judaeus de Briston debet II uncias auri pro Inquisitione facienda in Capitulo Judaeorum, si Iudeus debet capere usuram a Judeo. Magn. Rot. IV. Ric. I. Glocester bei Madox I, 244 Note u.

[46]) Solche Beispiele ließen sich aus jeder Periode anführen, wir wollen nur einige aus der frühesten und aus der spätesten Zeit anführen. Aus der Zeit Heinrichs I.:

Rubi Gotsce (=Rabi Jose) Judaeus et Jacob et Manasserus reddunt compotum de VI marcis auri, ut rex innet eos uersus Ricardum filium Grisleberti de debitis suis. Magn. Rot. XXXI. H. I. ed.

Aus diesem Umstande können wir schon erkennen, wie unsicher in jenen Zeiten das Geldleihen war, und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß die Juden gerade deswegen durch hohe Zinsen sich bei dem einen Schuldner für die vielen Verluste, mit denen sie zu rechnen hatten, schadlos hielten. Einen vom Könige festgesetzten Zinsfuß gab es in England nicht. Im Allgemeinen galt aber wohl derselbe Zinsfuß bei allen Juden. Wir haben aus der Zeit Heinrichs II. einen Bericht von Richard von Ancesty, der auf einer weiten Reise bei verschiedenen Juden Englands Geld auf Zins nehmen mußte. Allen seinen Gläubigern gab er für ein Pfund, 4 Denare Zinsen auf die Woche. Dieser Zinsfuß, der für unsere Begriffe sehr hoch ist, scheint damals der allgemein übliche gewesen zu sein[47]). Einzelne Gefälligkeiten mußten die Juden mit klingender Münze belohnen. Jurnet aus Norwich, der uns schon so oft begegnet ist, mußte 1800 Mark für die Erlaubniß bezahlen, in England wohnen zu dürfen[48]). Benedict aus Lincoln zahlte $^1/_2$ Mark Geld, damit ein Pfandobject, das sich in seinem Besitz befand, so lange in der Gewalt des Königs bliebe, bis der darüber

---

Hunter p. 148. Rubi Gotsce et Judaei, quibus comes Rannulphus debebat, debent X maroas auri, Ut Rex juvet eos erga Comitem de debitis suis. Et de his . . . VI marcas auri et alii Judaei IV. marcas auri. ibid. ed. Hunter 149 auch bei Madox I, 227 Note I.

Aus der Zeit Richard's I.: Maneserus Judaeus de Gipeswich debet IV uncas auri pro recto de XX marcis versus Willelmum de Verdun et Bertranum fratrem suum.

Abraham de Norewico debet I marcam pro recto de VI. marcis versus Hugonem de Oisi. Magn. Rot. I. Ric. I. Norf. & Suff. ed. Hunter p. 43, das sind nur wenige Beispiele, fast jede Rubrik in der einen Rolle Richards kann solche Einzahlungs-Posten aufweisen.

47) Dieser Bericht ist gedruckt bei Palgrave: Rise and Progress of the English Commonwealth (London 1831) vol I purs II Proofs and Illustrations p. LXXXIV sequ.

48) Jurnet Judeus de Norewico debat M. D. C C C marcas pro residentia sua in Anglia cum beneuolentia Regis. Magn. Rot. I Ric. I. Norf. & Suffolk ed. Hunter p. 45.

schwebende Prozeß entschieden sein würde[49]). Josce Quatrebuches zahlte dem Könige 40 Mark, damit sein Sohn Hakelin als Sieger aus einem Prozeß hervorginge, in welchen er verwickelt war[50]). Leo, ein Jude aus London mußte 4 Mark für die Erlaubniß bezahlen, mit einem anderen Juden einen Vertrag schließen zu dürfen. Hierbei ist aber das als sehr merkwürdig hervorzuheben, daß auch der andere Contrahent für dieselbe Erlaubniß 5 Mark in die Schatzkammer zu zahlen hatte[51]). Leo aus Chester bezahlte eine Unze Gold, damit eine Klage, die er vorzubringen hatte, in der königlichen Curie angenommen würde[52]), und so könnten wir noch einige Beispiele zur Illustrierung unserer obigen Behauptung anführen.

Die Juden wurden im allgemeinen nach dem gleichen Recht und demselben Gesetz wie ihre christlichen Mitbürger verurtheilt, nur war ihre Strafe manchmal etwas schwerer und härter. So mußten die Juden von London einen Mord, den sie begangen hatten, mit 2000 Mark sühnen[53]). Ob

---

[49]) Benedictus frater Aaron debet dimidiam marcam auri, ut vaduim suum. quod habet de Simone de Kyme, custodiatur in manu Regis, donec disrationetur, utrum debeat illud habere annon. Magn. Rot. 1 Ric. 1. Lincoln, ed. Hunter p. 74.

[50]) Josce Quatrebuches ... XI marcas, ut Hakelinus filius suus juste deducatur de loquela quae fuit inter eum et Adam de Colebroch. Magn. Rot. 1 Ric. 1. London et Middlessex ed. Hunter 229

[51]) Leo Judeus de Londonia debet IV marcas pro licentia concordandi cum Deulebencie de Cycestre. Magn. Rot. I Ric. I. London ed. Hunter p. 230.

Deulebencie Judeus Cycestriae debet V marcas pro licentia concordandi cum Leone Judeo Londoniae. Magn. Rot. I Ric. I. Sudsex ed. Hunter p. 211.

[52]) Leo Judeus Cicestriae debet I uncam auri, ut loquela, quam habet uersus Radulphum de Meisnil de hoc quod exigit ab eo forisfacturam ad opus suum audiatur in Curia Regis. Magn. Rot. I Ric. I. Sudsex ed. Hunter p. 211.

[53]) Judei Londoniae reddunt Compotum de M. M. marcis pro Infirmo, quem interfecerunt. Magn. Rot. XXXI H. I, London ed. Hunter p. 149.

die Strafe auch sonst immer so hoch bemessen war? Wir glauben es nicht. Aber im Allgemeinen galten auch für die Juden die Bestimmungen des allgemeinen Rechts. Wir ersehen aus den urkundlichen Aufzeichnungen, daß sie wegen falscher Aussage vor Gericht[54]), wegen Erhebung einer falschen Anklage[55]) und wegen anderer kleinerer Vergehen wie die christlichen Bürger Englands bestraft wurden. Benedict aus Gloucester wurde mit zwei Mark bestraft, weil er einen Vertrag nicht eingehalten, den er vor dem königlichen Richter geschlossen hatte[56]). Wir sehen aber auch, daß sie zum Beweis durch den Zweikampf zugelassen wurden, ein Umstand, der für die Gleichberechtigung mit ihren christlichen Mitbürgern genügendes Zeugniß ablegt[57]). Und doch müssen uns manche Einzelfälle auf die Vermuthung bringen, daß die Juden in mancher Beziehung eine Sonderstellung einnahmen. So mußten z. B. Comitissa, eine Jüdin aus Cambridge, deren Kinder und die Juden von Lincoln sieben Mark Geld in die Schatzkammer zahlen, weil sich ein Sohn der ersteren mit einer Jüdin aus Lincoln ohne Erlaubniß des Königs verheirathet hatte[58]). Ein anderer mußte 5 M.

---

[54]) Benedictus Judeus de Roffa reddit Compotum de II marcis de Miseria pro Falso dicto. In thesauro I marcam. Et debet I marcam. Magn. Rot. I Ric. I.

[55]) Herveus Judas debet XXIV s. et IV d. pro fa'so clamore. ibid. Cantebrigsisse ed. Hunter p. 192.

[56]) Benedictus filius Josce Sord debet II marcas, quod non teniut finem, quem fecit cum Bruno filio Benedicti Militis, de quibus Abraham filius Rabbi habuit plegium. Magn. Rot. I Ric. I. Glocester ed. Hunter p. 165.

[57]) Dies datus est Chermino Judeo et Samsoni fratri Brin (die Lesart ist unsicher) 'de placito duelli in Octavas Siti Hilarii et tunc veniant parati ad duellum illud faciendum apud Totelle. Rotuli Curiae Regis ed. Palgrave p. 79 ausgestellt am 28. November 1194. In Deutschland mußte der Jude sich auf den Zweikampf einlassen, wenn der Gegner es verlangte. Er konnte auch einen Zweikampf fordern wenn er selbst ein Verbrechen verfolgte, konnte sich aber nach mehreren Privilegien bei einem solchen Zweikampf durch einen gedungenen Kämpfer vertreten lassen. Stobbe l. c. p. 153.

[58]) Comitissa Judaea de Cantebrigia et filii ejus et Judaei

für einen Scheidebrief bezahlen, den er seiner Frau ausgestellt hatte[59]). Joscius aus Oxford wurde mit 10 Mark bestraft, weil er gefundenes Gold ohne Zustimmung der königlichen Richter gekauft hatte[60]). Hierzu kommen noch die häufigen Strafen derjenigen, welche geweihte Gefäße als Pfänder angenommen hatten. (s. oben S. 31). Auch einige merkwürdige richterliche Entscheidungen dürften unsere Vermuthung bestätigen und unterstützen. Leo aus Gloucester wurde mit 20 Mark bestraft, weil er sich in der Gesellschaft der Geächteten befunden hatte[61]). Zur Zeit König Richards mußte ein Jude aus Neu-Castle 20 Mark Strafe zahlen, weil er einen Bürgen vor Gericht genannt hatte, der nachher für ihn nicht bürgen wollte[62]), und Abraham, der Sohn des Avigaz, wurde sogar deswegen bestraft, weil in einer von ihm ausgestellten Urkunde ein Stück Land nicht als bei ihm verpfändet eingetragen war, wie es Recht und Pflicht gewesen wäre[63]).

Diese Fälle zeigen uns zur Genüge, daß einzelne Aus-

Finde steia r. c. de VII marcis auri pro Judaea Lincolnia, quam filius Comitissae duxit uxorem sine licentia Regis. In thesauro XXIV libr. pro IV marcis auri. Et debet III marcas auri. Magn. Rot. XV Henr. II. London et Middlessex bei Madox I, p. 229.

[59]) Samuel Judaeus debet V marcas auri de misericordia pro libello Repudii. Magn. Rot. XXVI H. II., bei Madox I, 229 Note c.

[60]) Joscius filius Benjamin de Oxineforde debet X marcas de Miseria sua pro auro invento, quod emit sine assensu Justitiae. Magn. Rot. I. Ric. I. Oxford ed. Hunter p. 110, vgl. auch Stobbe l. c p. 233 Note 92.

[61]) Leo Judaeus de Glocestria debet XX marcas, quia rettatus uit de societate Utlagorum. Magn. Rot. VII Ric. I. Glocester bei Madox I, 229 Note f.

[62]) Samuel Judeus de Novo Castello . . XX marcas quod uocauit Warantum, quem habere non potuit. Magn. Rot. I Ric. I. Northumberland, ed. Hunter p. 242.

[63]) Abraham Filius Avigay debet 1 marcam auri, quia non continebatur in carta sua de Comite de Arundel, quod Manerium de Rowell esset vadium suum, sicut esse decebat. Magn. Rot. I. Ric. I. ed. Hunter p. 228 bei Madox I, 229 Note c.

nahmebestimmungen für die Juden existirten, die sich auch aus den Verhältnissen und Anschauungen des Mittelalters ganz gut erklären lassen. Es ist im Gegentheil sehr wunderbar, daß die Juden sonst, abgesehen von ihrem Verhältniß zum Könige, ihren christlichen Mittbürgern rechtlich gleichgestellt waren. Es ist dies ein Zeichen des freundlichen Wohlwollens, welches ihnen von den Fürsten in dem Zeitraume wenigstens, den wir hier behandelt haben, stets in reichem Maße entgegengebracht wurde. Das 13. Jahrhundert hat auch in diesen Verhältnissen eine Aenderung hervorgerufen. Die beschränkenden Gesetze Johann's und Heinrich's III. haben die Juden in England zu Bürgern zweiter Classe herabgedrückt, bis sie dann durch ein Edict des Königs auch des Aufenthaltsrechts in einem Lande verlustig gingen, in dem sie Jahrhunderte lang gelebt, und an dessen Wohlfahrt und Gedeihen sie in so hervorragendem Maße mit gearbeitet hatten.

Zunz-Stiftung.

Am 17. **März** dieses Jahres ist Dr. Leopold Zunz heimgegangen. Die Zunz-Stiftung, ein Zeugniss der Verehrung und Dankbarkeit, welche die Zeitgenossen den Verdiensten des Dr. Zunz um die Wissenschaft des Judenthums gewidmet haben, soll fortdauernd eine Förderung und Ausbreitung dieser Wissenschaft in dem Geiste bewirken helfen, in welchem sie in unseren Tagen vorzüglich durch die schöpferischen Leistungen des Dr. Zunz erblüht ist. — Wie dieser allgemeine Zweck im Besonderen erreicht werden soll, besagen die §§ 3 und 4 des Statuts, welche wie folgt lauten:

§ 3.

a) Das Erscheinen wissenschaftlicher, periodischer oder anderer Schriften soll gefördert werden durch Gewährung eines Honorars an die Verfasser, oder durch Unterstützung der Verleger oder Drucker.

b) Bibliotheken, deren Bestand der Wissenschaft des Judenthums wesentliche Dienste leistet oder zu leisten verspricht, sollen begründet oder angekauft, erhalten oder bereichert werden.

c) Die öffentliche Lehre der Wissenschaft des Judenthums soll gefördert werden durch Remuneration oder Unterstützung derjenigen, welche an Universitäten oder anderen öffentlichen Lehranstalten diese Wissenschaft streng wissenschaftlich vortragen.
d) Reisen oder andere Unternehmungen, welche im Dienste der Wissenschaft des Judenthums ausgeführt werden, sollen unterstützt werden.

§ 4.

Die leitenden Grundsätze für Erreichung der gedachten Zwecke und für Verwendung der Stiftungsmittel sind folgende:
a) Alle im § 3. a bis d gedachten Zwecke sollen gleich geachtet sein; nach Massgabe der vorhandenen Mittel sollen sie je nach dem innern Werth und der zeitlichen Dringlichkeit der gebotenen Gelegenheit entweder einzeln oder gleichzeitig berücksichtigt werden.
b) Beiträge zur Erfüllung der genannten Zwecke können von der Stiftung für sich allein oder betheiligungsweise in Verbindung mit Anderen gewährt werden; ebenso kann die Vergebung der Stiftungsmittel an einzelne Personen oder an Vereine und Institute stattfinden, welche der Pflege der Wissenschaft des Judenthums gewidmet sind.

Unter Hinweisung auf obige Bestimmungen ersuchen wir hiermit diejenigen, welche behufs Erreichung der Stiftungszwecke auf Verwendung resp. Gewährung von Stiftungsmitteln Anträge stellen wollen, dieselben (nebst den dazu gehörigen Unterlagen) spätestens bis zum 15. August 1886 bei dem unterzeichneten Vorsitzenden des Curatoriums einzureichen. Für das laufende Jahr sind ca. 1400 Mk. verwendbar. — Exemplare des Statuts können bei dem unterzeichneten Vorsitzenden in Empfang genommen werden.

Berlin, den 17. April 1886.

Das Curatorium der Zunz-Stiftung.

Dr. S. Neumann,	**Dr. Abraham,**
Vorsitzender.	Schriftführer.

Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Machsorcommentar.

I. Exegetische Fragmente Samuel b. Meïr's.

Zwei zu Rom und Fürth aufgefundene, sich glücklich ergänzende Fragmente alter Handschriften haben in einem seit 600 Jahren vergessenen Commentar des Machsors aus Böhmen ungeahnte Aufschlüsse über die litterarische Thätigkeit des größten der nordfranzösischen Bibelexegeten in geradezu überraschender Fülle vor uns ausgebreitet. An dem Faden der zufälligen Erhaltung eines großen Theiles von Abraham b. Asriel's Buche hing unsere Kenntniß von Samuel b. Meïr's denkwürdigen exegetischen Leistungen, ein bemerkenswerthes Beispiel von den Wechselfällen des litterarischen Nachruhms überhaupt und von den Schicksalen jüdischer Litteraturerzeugnisse des Mittelalters im Besondern. Nimmt man nun noch hinzu, daß es dem Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's eigentlich nicht besser ergangen, indem auch er nur aus dem schwanken Obdach einer einzigen Handschrift und des einzigen Blattes einer zweiten schlecht genug in den Druck sich hinüberrettete, bis Rosin aus der noch wunderbar geretteten Handschrift Alles besserte, was zu bessern war, so müssen wir bekennen, daß gerade diejenige Seite von Samuel b. Meïr's Thätigkeit, in der für uns das Außerordentliche in der Erscheinung dieses Mannes liegt, nur wie von Zufalls Gnaden auf uns gekommen ist.

Näher betrachtet, verwandeln sich jedoch diese scheinbar zufälligen Thatsachen zu einem Bilde von dem litterarischen Schicksale des Urhebers, zu einem Urtheile der Zeiten über sein Werk, für uns heute freilich einem Urtheile über die Zeiten selbst. Samuel b. Meïr theilt das Geschick Jahrhunderte

langer Vergessenheit oder doch nur dürftiger Beachtung und trümmerhafter Erhaltung mit so Manchen, die ihrer Zeit vorausgeeilt. Seine mit genialem Blicke für das Wesentliche in der Bibelerklärung kühn aufs Ziel losgehende Art, die voraussetzungslose, in die Einzelerscheinung wie in den Zusammenhang gleich tief eindringende Erforschung des Schriftwortes, seine nüchterne Wissenschaftlichkeit, was wir sonst dünkelhaft nur unserer Zeit nachrühmen, waren wenig geeignet, ihm in breiten Schichten Bewunderer und Freunde zu erwerben. Und daß sein Commentar in der That nicht beliebt gewesen sein muß, das beweist mehr noch als die spärliche Benutzung in der Litteratur, deren Spuren Zunz uns gesammelt hat, die Thatsache, daß die Erfindung der Buchdruckerkunst ihren Segen diesem Werke so lange vorenthielt und mehr als zwei Jahrhunderte nach ihrer Anwendung im Dienste der jüdischen Litteratur vergehen mußten, bis der Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's 1705 zuerst gedruckt erschien.

Für den Commentar zu den übrigen Büchern der h. Schrift scheint mir dessen Abtrennung von der Erklärung zum Pentateuch verhängnißvoll gewesen zu sein. Das eigentliche unerschöpfliche, ewig junge Studium der Juden im Mittelalter, von Spanien und Italien abgesehen, waren die fünf Bücher Moses. Bei den anderen Theilen der h. Schrift, die wohl auch gelesen und dem Gedächtnisse angeeignet wurden, war die Nachfrage nach Commentaren nicht so groß. — Eine statistische Gegenüberstellung dieser beiden Gattungen von Commentaren würde diese Wahrnehmung im Einzelnen nur noch bekräftigen, doch scheint sie mir auch von vornherein einleuchtend genug. — Da wo nun wie z. B. bei Raschi die Autorität eines Pentateucherklärers zu herrschender und überragender Bedeutung sich erhob, da konnten unter dieser Flagge auch die Commentare zur übrigen h. Schrift ihren Weg machen, wenn sie gleich selbst hier niemals es an Verbreitung mit jenem aufnehmen konnten. Autoren aber, die schon mit ihrer Erklärung zu den fünf Büchern Moses nicht durchdrangen, mußten für ihre sonstige Exegese vollends leer ausgehn. Höchstens, daß bei den Versuchen, in das Verständ-

niß der synagogalen Dichter einzudringen, das Bedürfniß nach Klarheit über die Bedeutung des gesammten biblischen Sprachgutes unabweislich sich fühlbar machte; die Piutcommentatoren waren allein gebieterisch auf die Exegese der nichtpentateuchischen Bücher der h. Schrift hingewiesen. Kein Wunder daher, daß es ein Erklärer des Machsors gewesen ist, dem wir die schätzbarsten Aufschlüsse über Samuel b. Meïr's Arbeiten auf dem Gebiete der außerpentateuchischen Exegese verdanken.

Der böhmische Commentator hat reichlich vergolten, was er seinem französischen Meister entlehnt hat; es ist ihm vorbehalten geblieben, für Samuel b. Meïr Zeugniß abzulegen, wo alle Quellen schweigen und die Nachwelt fast beflissen erscheint, die Spuren großer Leistungen zu verwischen. Aber das Ueberraschende der neugewonnenen Einsicht darf uns nicht bestimmen, gewaltsam den Werth und Umfang derselben verkleinern oder einschränken zu wollen. Es sind wirkliche Citate aus Samuel b. Meïr und Citate aus seinen Commentaren zu den verschiedensten Büchern der h. Schrift, nicht etwa gelegentliche Bemerkungen aus dem Pentateuchcommentar, was Abraham b. Asriel uns erhalten hat, durchaus neu und durchaus echt, eine wahre Bereicherung, eine wissenschaftliche Bescheerung. Rosin hat darum mit vollem Rechte uneingeschränkt von dem neuen Gebiete Besitz genommen und die Biographie Samuel b. Meïr's mit neuen entschiedenen Daten seiner litterarischen Thätigkeit ausgestattet.

Allein in den von Perles in Frankel-Grätz' Monatsschrift 1877, 367 ff. aus dem Codex Merzbacher gesammelten Mittheilungen sind selbst nach den von mir hinzugefügten Ergänzungen a. a. O. 31, 420 die Citate Abraham b. Asriel's aus den Commentarien Samuel b. Meïr's nicht erschöpft. Die römische Handschrift enthält eben Manches, was in der Münchener nicht vorhanden ist, und bei dem ausgiebigen Gebrauche, den er von der Exegese Samuel b. Meïr's gemacht hat, müssen in einigen Blättern seines Commentars auch einige Fragmente mehr aus jenen Commentarien erhalten sein. Ich danke es der Freundschaft Berliner's, der mir seine aus der

מי של היכל ובין ב׳ שלפני פנים ואותה מחיצה קרויה
דביר (Joma 52a) ובין מבית שני ויעש לו מבית
לדביר לקדש הקדשים (1. Reg. 6, 16) ולשו׳ רשב״ם
וארכו הבדים ארוכים היו הבדים עד שנראו בולטין
בפרכת שכנגד פתח דבית קדשי הקדשים מבפנים היו
בולטים מן המקדש לצד הדביר לחוץ כי פתח בית
קדשי הקדשים היה באמצע היכל ומבפנים היתה
פרכת פרוסה במלוא חלל הפתח מפני כשפותח כהן
את הפתח ליכנס בי ביה״כ אשר לא יסתכל אדם
בפנים בקדש הקדשים ע״כ רשב״ם וקשה על פרש״בם
כי משמע בדבריו שפרכת אחת היית׳ לדביר ובפר׳
הוציאו לו אמרי׳ (Joma 54a) י״ג פרכות היו במקדש
ושתים בדביר ולאו פירכא היא דההוא דיומא במקדש שני
כי לא היה אמה טרקסין כדאית׳ בב׳ בת׳ [Baba b. 3a]
והוצרכו לעשות ב׳ פרכות אחת לצד היכל ואחת לצד
פנים וביניהם כשיעור אמה טרקסין שבמקדש ראשון
אבל במקדש ראשון שהית׳ מחיצת אמה טרקסין לא היתה
רק פרכת אחת כנגד הפתח לצניעות ואין להשיב על
פי׳ ר״ש ובן להיכל ולדביר ויעש בדביר שני כרובים
(1 Reg. 6, 23) ויעש בדביר ויעש בצד הדביר (f. 14c).

Vgl. R. S. b. M. zu 2. Mos. 30, 6 und Geiger in Ozar Nechmad 4, 99 f.

2. Reg. 13, 23: לחין אבות ועוללם. מאד יש לתמוה על הפייט
שעשה ועוללם כי בכל המקרא עולל ועוללים הם עתיקי
משדים בלא בינה מענין ועוללתי בעפר קרני (Job 16, 15)
שהוא ענין לכלוך ופי׳ לכלכתי בעפר הודי והורי. ועל
שם הלכלוך ניקראו תינוקות עוללים ועל כן אין חין ותפלה
לעוללים כמו ליונקים. ונכון לומ׳ בפיוט בני אבות הילולם
ופי׳ הילולם של בני אבות העולם. לחין אבות לפי הדקדוק
לא יתכן חין מגזרת תחנה אך מגיזרת ויחן ה׳ אותם וירחמם
ועל דעת רש״בם שעשה מעלומי ע׳ פעל. והמדקדק
הגדול עשה ויחן מן הכפולים על כן נכון לומ׳ לשיר אבות
ועילום [ועולם .l] פי׳ לשיר אבות ובנים והאמת [והאומר .l]
לחין אינו טועה כי נאמ׳ באיוב (41, 4) ודבר גבורות וחין
ערכו והוא מעלומי ע׳ פעל כי הוא ע״מ שיר ריב דין ולשון

עוללם שהוא יחיד לא יתכן כנגד אבות שהם רבים וכבר כתבתי פי׳ נכון לומ׳ בפיוט בני אבות הילולם (f. 34b). Ueber המדקדק הגדול als Bezeichnung für Chajjug s. Mtsch. 31, 365 ff. In Ibn Esra's Uebersetzung (ed. Dukes, Beiträge 3, 145) fehlt die Anführung von 2. Reg. 13, 23, während sie bei Gikatilia ed. Nutt p. 101 sich findet. Die letztere Uebersetzung hat, wie ich a. a. O. nachgewiesen habe, A. b. A. in der That benutzt.

2. Reg. 16, 7: על כל הקומים עליך כ״ה [=כתוב הוא] באחז הקומים עלי והוא תואר לרבים כמו טובים בושים והיו כגבורים בוסים בטיט חוצות דזכריה (10, 5) או פי׳ הקומים שהם עלי. ורשב״ם פי׳ הקומים כמו הקמים עשוים כמו שובי מלחמה (Micha 2, 8) והראשון עיקר. הקומים עליך כי כל הקם על ישר׳ כאילו קם על הב״ה כאשר נאמ׳ במזמ׳ פ״ג (Ps. 83, 6) עליך ברית יכרותו ופי׳ קונ׳ עצה זו אינה רק עליך להשביח שמך שאינך נקרא רק אלהי ישר׳ מאחר שלא יזכר שם ישר׳ אף שמך הגדול אינו נזכר וכן הוא אומ׳ לתת נקמת ה׳ במדין (4. Mos. 31, 3) וכן נקמת ה׳ היא (Jer. 50, 16) ושם פי׳ קונ׳ (f. 16b).

2. Reg. 18, 17; יין הטוב יין דבוק ופי׳ יין הכרם הטוב ונמצא כמוהו במלכים בחיל כבד ירושלם ופרש״בם בחיל דבוק ותיבת דביקתו חסירה מן המקרא והרי כאילו כת׳ בחיל עם כבד כמו ושבורת ולא מיין (Jes. 51, 21) שפי׳ ושבורת ינער [צער l.] ולא מן היין. [ופי׳] ר׳ שלמה אחיו בתיבת ביין הטוב (Cant. 7, 10) הנך רואה שיאמ׳ כיין בלא דביקות ואל תביא ראייה מחיל כבד כי הוא בחל בלא יו״ד ע״פ המסורת ואי אפשר לומ׳ חיל ולא דבר נכונה כי קשה מתיבת יריעי לכם (ירושלַםִ[1] כאשר כתבתי בסמוך יין יֵין חיל חֵיל עין עֵין ליל לֵיל זית זֵית בית בֵית ובספ׳ מאונים פי׳ כיין מדינת פל׳ וכן יין חלבון (Ezech. 27, 18) [ו]צמר צחר דיחזקאל (f. 32b)

---

[1]) Nach der Vermuthung des Hr. Ab. Gestetner. Ebenso wie 2. Reg. 18, 77 ירושלַםִ sich findet, hätte es בחַלְ heißen können.

In Betreff der grammatischen Termini vgl. Rosin p. 141. Das Citat aus dem Commentar Salomo's stimmt fast wörtlich mit dem angeblich R. S. b. M. angehörigen zum Hohen Liede ed. Jellinek p. 58 überein. Ueber Ibn Esra's Erklärung von Cant. 7, 10 — der Wortlaut aus M'oznajim ist genau angeführt s. die Sammlung דקדוקים f. 200a s. Bacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker p. 110 n. 12.

Jes. 1, 26: כי יבושו מאלים אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם פרש״בם ותחפרו לשעבר כי ברור שתתקיים הנבואה הזאת ולסוף שמואל (2. Sam. 22, 7) בצר לי אקרא ה׳ ואל אלהי אקרא וישמע מהיכלו קולי כי הדבר ברור שישמע (f. 41 c).

Vgl. Mtsch. 26, 367, wo nach der HS. zu lesen ist: אקרא יו״י ואל אלהי אקרא.

Jes. 5, 2: שורק לנם עמים. שורק שמעתי מר׳ דוד מארץ יוון שהוא מין הגפן אך פריו ארוך מפרי הגפן ויש בו גרעין קשה כאגח ואינו מקבל הרכבה וזהו שנ׳ אנכי נטעתיך שורק כלו זרע אמת (Jer. 2, 21) כלומ׳ שלא תתערב בגוים כמו שורק שאינו מקבל הרכבה ואיך נהפכת לי לסורי הגפן נכריה וכן נוטה לשון המתרג׳ אשר תירג׳ קיימתיכון קדמי כמצב גופן דחמרא ולא כפרשב״ם שפי׳ שורק היא נט[י]עה שעוקרין אותה ממקומה ונוטעין במקום אחר (f. 44d).

Vgl. Mtsch. 26, 368 und 31, 363. S. auch weiter S. 142 zu Jer. 2, 21.

Jes. 10, 16: יוקדו כמו ותחת כבודו יקד יקוד כיקוד אש דישעיה ורבים יקדו כמו יצרו צעדי אונו (Job 18, 7) והטעם שתחת הי׳ להורות על י׳ השני כי הוא מן יצר וכן דקדק המדקדק הגדול כי עתה תצרי מיושב (Jer. 49, 19) מן יצר ורש״בם כת׳ כי יקד מן קדד ומשנ[l. ג]ה הוא והעיקר שהוא מן [יקד כמו] ויקר פדיון נפשם (Ps. 49, 9) ויקר דמם בעיניו (ib. 72, 14) שהם מן יקר (f. 104b).
Ueber das Citat aus Chajjug s. meine Bemerkung Mtsch. 31, 367 und 420.

Jes. 26, 16: קול רחש צקוני כ״ה בישעיה ה׳ בצר פקד(נ)וך צקון לחש מוסרך למו. עושין הפייטנים נ׳ צקון מן היסוד ואינו כן אך עיקרו כאשר פי׳ ר׳ אברהם כי הנ׳ יתר וחסר י׳ כמו היום רד מאד (Jud. 19, 11) שהוא כמו ירד ולשון רש״בם בעת יסורים להם לחש תפלתם יוצק לפניך להושיעם צקון גזרה אחת היא שאין לה חבר ונון שבה יסוד ע״ב לשו׳ רש״בם. ועל דעת ר׳ אברהם עיקרו יצקו לחש כלומ׳ שפכו תפלתם על שמוסרך למו (f. 17c) גזרה bedeutet hier wie im Comm. zu 5. Mos. 2, 4 die Wortform. Vgl. Rosin p. 133 und 156.

Jes. 29, 1: ורשב״ם פי׳ ארי של אל שהמזבח היה רחב כחזה אריאל ומה שפי׳ רש״בם אריאל מזבח משנה הוא כי במידות מפו׳ כי אריאל היכל ומזבח ארכו ברחבו ומפו׳ בסוף אשחר אל אל ועיין שם (f. 12c).

Jes. 32, 5: נבל וכלי. כמו וכלי׳ כאין [l. וכילי כליו] רעי׳ ולכילי לא יאמ׳ שוע דישעי׳ מנחם [פי׳] עניין מזימו׳ גם כלי יאמ׳ כאשר נאמ׳ בישעיה ולכלי לא יאמר שוע. ורש״בם כת׳ לא שמעתי על מה ננקד הראשון כלי והשני (ib. 7) וכֵלי אם לא מפני כליו שלאחריו (f. 86a).

Vgl. Mtsch. 26, 367 und Menachem b. Saruk's מחברת ed. Filipowski p. 104 Nr. XII.

Jes. 32, 11: הדיחני הארי ועיצם עצמי. נ״נ [=נבוכדנצר] נקרא ארי שנ׳ עלה ארי[ה] מסבכו (Jer. 4, 7) וכת׳ בירמיה (50, 17) שה פזורה ישר׳ אריות הדיחו הראשון אכלו סנחריב מלך אשור וזה האחרון עצמו נ״נ מלך בבל. פי׳ אכלו בדרך האוכלים שישאירו מעט בשר על העצמות כך סנחריב הגלה והשאיר ולא שרף בית אלהינו וזה האחרון עצמו אבל הנשאר על העצמות ולא נשארו רק העצמות ותרג׳ דין בתראה אסיפנין ובלשו׳ כנען אוקוסטיל (okostil) ע״ד הנאמר בחבקוק [l. בצפניה] (3, 3) שופטיה זאבי ערב לא גרמו לבוקר לא הניחו עצמות לבקר אך אכלו הכל ובישעיה פשוטה ועורה וחגורה על חלצים פי׳ ועורה בלשו׳ כנע׳ אוסקוסטא (oskosta) כלומ׳ לעמוד רַק בשר בלי לבוש ולחגור רק על חלצים בלי לבוש ועיקר כלם לפשוט ולעור ולחגור כפי׳ קונ׳ ולו היה ציווי לנקבות היה פשוטנה כמו קומנה שמענה

האזנה שלמעלה (Jeſ. 32, 9). והמתרג׳ אשר תירג׳
פשוטה ועורה שלחו ואיתערטילו לא כיון והמבין יבין.
ורש״בם פי׳ עורה כמו עושה מגזרת ערום ועריה
(Ez. 16, 7) ערות יסוד (Hab. 3, 13) להיות ערומה
וגלויה משגה הוא והמבין יבין. לשון רש״בם פשוטה
וחגורה טעמם למעלה כמו לפשוט ולחגור ועורה הטעם
למטה כך יש שין עושה (?) אחת ואחת מגולה. ולשו׳ קונ׳
לא יתכן שלא מצינו עורה כמו לעור ועושה כמו לעשות כי
אם לשון הווה לשו׳ רשב״ם ז״ל (f. 17d)

Ueber R. S. b. M's. Lehre von den Accenten ſ. Roſin p. 131.

Jeſ. 34, 3: באש שם דבר כמו ופגריהם יעלה באשם רישעיה.
כת׳ רש״בם לא ידעתי למה נדגש שין באשם גם באש
שם דבר שני׳ בעמוס (4, 10) ואעלה באש (f. 13c).

Hinzuzufügen zu Roſin p. 59 n. 2.

Jeſ. 40, 12: מי מדד בשעלו מים. לשון רש״בם ש״ין בפתח וע׳
בחטף פתח ושם דבר שעל תרג׳ מאן אמר אילין קיים
ועביד הכל מי עלמא חשבין קדמוהי כטיפה בשעולא
(f. 42b).

Vgl. Mtſch. 26, 368 und Roſin a. a. O.

Jeſ. 40, 14: את מי נועץ ויבינהו. את כמו מן כמו כצאתי את
העיר (2. Moſ. 9, 29) ופי׳ מן מי נועץ כי נועץ נפעל
על כן אין נופל עליו רק מן ולא כפי׳ רש״בם אשר
פירש כמו עם. וכן פר״ש את מי נועץ מן האמור נועץ
כמו שנועץ עם הנביאים כגון אברהם בני [l. כמו]
שני׳ וה׳ אמר המכסה (1. Moſ. 18, 17) וגו׳. ותיבת
מה אתם נועצים (2. Chr. 10, 9) צריכה דקדוק ולשון
המתרג׳ למאן להון דבעו קודמוהי אחבר חכמתא ולפי
המתרגם את מי נועץ שיבינהו ויבניהו (f. 44c).

Vgl. Mtſch. 26, 368.

Jeſ. 40, 16: אין די בער. ורש״בם פי׳ בער כמו לבער והנה
לשונו כל עצי היערים שבעולם אין די וספוק לבער
ומשגה הוא ועד נאמן די״ לא דַי כי די ודי כמו גיגי
[l. גַי גֵי] והמבין יבין (f. 45a).

Hiernach iſt der Text Mtſch. 31, 420 berichtigt.

Jes. 40, 20: המסובן תרומה. פרש״בם המלומד רמייה חכמה
ולא דבר נכונה כי לשון תרומה שהיא מגזרת רם לא
נמצא במקרא מעניין רמייה וחכמה אך רמייה מן רמה
כמו בוייה צדייה ותרומה מן רם. ופי׳ אימתי [l. אמתי]
המסובן תרומ׳ כמו ויקחו לי תרומ׳ (2. M. 25, 2) פי׳
המלומד לעשות הפרשה כלומ׳ מי שהוא יודע ומכיר
עץ חזק אשר לא ירקב מהרה יבחר להפרישו. המסובן
תרומה תרג׳ אורן [l. ן] כדי כמו ונטע אורן [l. ן] וגשם יגדל
(Jes. 44, 14) ולא ידעתי דעת המתרג׳ למה תירג׳
כך (f. 45c).

Vgl. Mtsch. 31, 420 f. Der Text daselbst ist nach
dieser LA. zu berichtigen.

Jes. 41, 17: בגבורה ולא בשתי (Eccl. 10, 17). פי׳ בגבורה
ולא בחלשות כמו נשתה גבורתם היו לנשי׳ דירמיה
(51, 30) לשונם בצמא נשתה׳. ונשתו מים מהים
(Jes. 19, 5) כולם לשון יבישות וחלשות והביא מנחם
עמהם בגבורה ולא בשתי. ורש״י שכת׳ בפירושיו כי
ת׳ נשתה נדגש והנו כמו נשתתה משגה הוא וספ׳
מוטעה הטעהו שב[l. נ]דגש הת׳. כי אם הוא כדבריו הרי
נשתתה כמו נפעלה ואינו כן כי נו״ן נשתה מן היסוד.
ולשון רשב״ם נשתה השין קמוצה באתנחתא ודגשות מביא
ת׳ אחר והוא מן נשת ומן שתת כמו נסבה (Ez. 26, 2)
מן נסב ומן סבב נָשַׁמָּה מן נשם ומן שמם. ובגזרה
זו נשת יאמר לזכר נשת ולנקבה נשתה וכן נשתו מים
מהים דגש הש׳ תחת נ׳ ננשתו נ׳ אחד לפעול והשני
יסוד נופל ושורש התיבה בלא יסוד נופל השאת והשבר
(Thr. 3, 47). ור׳ שלמה אחי ר״ת ז״ל כת׳ בשתי
מן שתה כמו קרי קרה ולא ידעתי מדוע לא ננקד ש׳
בשתי בשלש נקודות בעבור סוף הפסוק כמו בשֶׁבי ואין
להביא ראיה מתבה והיושב על הכלי (3. Mos. 15, 6)
כי אין התיבה משתנה כי אם בסוף ובאתנחתא ולא
בזקף (f. 95b).

Vgl. Mtsch. 26, 368 f. und Rosin p. 138 n. 2.
Nicht R. S. b. M., wie es ib. p. 19 heißt, sondern
R. Salomo wird hier die Erklärung von Eccl. 10, 17
zugeschrieben, die mit der des angeblichen R. S. b.

M. = Commentar's ed. Jellinek p. 30 übereinstimmt. Daselbst ist offenbar durch ein Homoioteleuton ein Stück ausgefallen und etwa so zu ergängen: מדוע לא ננקד בשתי [בשלש נקודות בעבור סוף הפסוק כמו בשבי ובשתי] מן שתה.

Jes. 54, 12: קבוע בכוה וכוה פי׳ לקבוע בכדכוד חומות ירושלם. פי׳ ושמתי כדכד שמשותיך ואמרינן בפסיק׳ שמשותיך שוריך[1] וכן פרש״בם בהמוכר את הספינה (Baba b. 75a) שמשותיך חומותיך ויתכן שעל כן קורא לחומות שמשותיך שבעבור גובהן שמש [זורח] עליהם מבקר עד ערב. בכוה וכוה זה כדכד כי אותיות כדכד פי׳ כדין וכדין זהו כוה וכוה (f. 49c).

פי׳ כדכד. כדין וכדין ונקרא שמו על שם העתיד שעתידין לחלוק בו חכמי ישר׳ כן פי׳ רש״בם בהמוכר את הספינה (Baba b. 75a) וזה לשונו כדכד כדין וכדין כדברי זה וכדברי זה משהם וישפה תְּבַנֵה אע״פ שבמקרא קדם לבני ר׳ חייא הרבה. יש לומ׳ שכך נתנבא ישעיה שבדברי כל המפרשים, שעתידה ליבנות והמבין בפי׳ רש״בם יבין כי פי׳ תיבת כדכד היינו כדין וכדין כדברי זה וכדברי זה וכן מוכיח בב״ר (f. 108a) שעריך לאבני אקדח. לאו דוקא שערים אלא חלונות ולשון רש״בם בהמוכר את הספינה שעריך דקרא הם חלונות החומה (f. 108a).

Jes. 57, 15: באילים נחמים כלומ׳ אומות העולם עע״ז לא נבוים בחמים רק שהיו מצירים לישראל ופסוק בישעי׳ הנחמים באילים תחת כל עץ רענן שוחטי הילדים בנחלים וגו׳ פי׳ אלים שם עץ כמו תחת האלה (1. Mos. 35, 4) אלה ואלון (Jes. 6, 13) ויען כי הוא עץ חזק עושים ממנו ע״ז. ונחמים מן יחם ועיקרו ניחמים ופי׳ היגעים ומתיחמים בעשותם פסיליהם בעצי אלה. ורבותינו פירש׳ על המוציא ש״ז לבטלה א״ת שוחטי אלה[א l.] שוחטי (Nidda 13a) ודקדוק נחמים מן יחם ולא מן חמם וכן חיברו מנחם עם ויחמו הצאן (1. Mos. 30, 35) וכן רש״בם ויוכיח עליו קמצות חי״ת ועיקרו ניחמים

[1]) ed. Buber f. קלו b. n. לט.

אלו היה מן החם [l. חמם] היה (ה)חית הנחמים
בחטף פתח קטן כי כן דינו במלואו הנחממים (f. 8d)
Vgl. Mtsch. 26, 368 und Rosin p. 130 n. 16.

Jes. 61, 1: גדול כח. והאומ׳ גדל כח אין בקדקדו מוח.
פקחקוח תיבה אחת היא ונאמ׳ בישעיה לקרוא לשבויים
דרור ולאסורים פקחקח והוא ענין התרה ופתיחה ועיקרו
כמו ארמדם ירקרק שחרחרת. וי״מ פקח קוח כמו ב׳
תיבות ופי׳ פקח עיניך לקוח אותם מן הגלות או פקח
קוחם ובן עשה ר׳ אליה בסליחה תחרות רונו הניח קוחם
פקח וקרא שנת רצון ולשון המתרגם לאסירים פקח
קוח לדיאסירין איתגלו לניהור ולשון רש״בם לפתוח
קיחתם נראה כי לפי דבריו קוח שם דבר ופי׳ הקיחה
שלוקחים בכלא. גדל כח פקח קוח בקשה היא פקח
עיניך לקוח אותם הוא המשוטט כל במבטו ע״ד טורף
נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ (Job 18, 4). שפי׳
אתה הוא שטורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ ובן
עזו אליך אשמורה (Ps. 59, 10). ופי׳ ר׳ אברהם אתה
היא האל שהעוז לו לבדו. ופי׳ קונ׳ עזו של אויב החזק
על אליך אשמורה. ופי״א עוזו של ישר׳, ולפי׳ רשב״ם שפי׳
לפתוח קיחתם יתכן פי׳ בפירוש יהי רצון לפני גדל כח לפתוח
קיחתם שלוקחו לבלא כי היא משוטט כל במבטו. כי
במבטו [illegible] מבט כמו מבט מפח
נפש (Job 11, 20) מפל בר (Am. 8, 6) ממצב רגלי
הכהנים (Jos. 4, 3) [illegible]
[illegible] (2. Reg. 12, 6) (f. 105b).
Vgl. Mtsch. 26, 368 und 31, 363 s. v. Elia.

Jes. 63, 3: [illegible]
[illegible] (Hagg. 2, 16?)
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Jer. 2, 21: ויעקרו את מטע שורק. שמעתי מר׳ דוד מארץ יוון
כי שורק מין ממין הגפן ופריו ארוך ולא עגול ויש בו
גרעין קשה כאגוז ואינו מקבל הרכבה וזהו שבח׳ ואנכי
נטעתיו[l. ך] שורק כולו זרע אמת כלומ׳ שלא הייתם
מתערבי׳ בגוים כמו שורק שאינו מקבל הרכבה ואיך
נהפכת לי סורי הגפן נכריה וכן נוטה לשון תרג׳ אשר
קיימתיכון קדמי כמיצב גפן דחמרא. ורשב״ם פי׳ כי שורק
שוריקה (1. Mos. 49, 11) נטיפ[.l ע]ה הנעקרה ממקום
מטעה וניטעה במקום [אחר] (f. 84 c).
Vgl. zu Jes. 5, 2 oben S. 136 u. Mtsch. 26, 368;
31, 363.

Jer. 15, 8: למה כאבי נצח אנוש ממרגועים כ״ה בירמיה למה
כאבי נצח ומכתי אנושה פי׳ אנושה חזקה וכן אנוש חצי
בלי פשע (Job 34, 6) ורשב״ם פי׳ לשון כובד ותרג׳
מכתי אנושה ומחתי תקפה. פ״א לשון חולי כמו ויאנש
הילד דבת שבע. (2. Sam. 12, 15) ממרגועים פי׳
מאין מרגועים כמו מאין כמו׳ ה׳ (Jer. 10, 6) מאין
פנות עוד אל המנחה דמלאכי (2, 13). וכת׳ ביוצר את
שם הנכבד ונאה לתהלותיו בפסוק מאין כמ׳ יאתה.
פ״א מהיות לי מרגועים כמו והשבתיך מזונה (Ez. 16, 41)
שפי׳ מהיות זונה. הסירה מגבירה (2. Chr. 15, 16)
פי׳ מהיות גבירה (f. 82b).
Vgl. Mtsch. 26, 368.

Ez. 1, 14: והחיות רצוא ושוב. לשון רשב״ם רצוא לשון ריצה
ולא לפי הד(י)קד[ו]ק אבל לשון נופל על הלשון רצוא
אצל ושוב ששניהם לשון פעול כמו מוצאיו ומובאיו
דיחזקאל (43, 11) שהיה דינו מבואיו כריעיו. ואני אומ׳
כי רצוא ע״פ הדקדוק נאמר כאשר כתבתי (f. 81 c).
Vgl. Mtsch. 26, 369.

Ez. 1, 24: בכן אמולה כ״ה בתחלת יחזקאל בקול המולה כקול
מחנה. ובירמיה (11, 16) לקול המולה גדולה. למ״ד
המולה נדגש כת׳ רשב״ם לא לשון מלל הוא אך יסוד
המולה המל כמו גדל גדולה עבד עבודה כבד כבודה אך
המתרג׳ תירג׳ קול המולה קול מילוליהון דמודן ומברכן
קדם ריבונהון בקל משירית מלאכי מרומ׳ (f. 99 d).
Vgl. ib.

אלו היה מן החם [חמם .l] היה (ה)חית הנחמים
בחטף פתח קטן כי כן דינו במלואו הנחממים (f. 8d)
Vgl. Mtsch. 26, 368 und Rosin p. 130 n. 16.

Jes. 61, 1: גדול כח. והאומ׳ גדל כח אין בקדקדו מוח.
פקחקוח תיבה אחת היא ונאמ׳ בישעיה לקרוא לשבויים
דרור ולאסורים פקחקח והוא ענין התרה ופתיחה ועיקרו
כמו ארמדם ירקרק שחרחרת. וי״מ פקח קוח כמו ב׳
תיבות ופי׳ פקח עיניך לקוח אותם מן הגלות או פקח
קוחם וכן עשה ר׳ אליה בסליחה תחרות רונו הניח קוחם
פקח וקרא שנת רצון ולשון המתרגם לאסירים פקח
קוח לדיאסירין איתגלו לניהור ולשון רש״בם לפתוח
קיחתם נראה כי לפי דבריו קוח שם דבר ופי׳ הקיחה
שלוקחים בכלא. גדל כח פקח קוח בקשה היא פקח
עיניך לקוח אותם הוא המשוטט כל במכטו ע״ד טורף
נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ (Job 18, 4). שפי׳
אתה הוא שטורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ וכן
עוזו אליך אשמורה (Ps. 59, 10). ופי׳ ר׳ אברהם אתה
הוא האל שהעוז לו לבדו. ופי׳ קונ׳ עוזו של אויב החזק
עלי אליך אשמורה. ופ״א עוזו של ישר׳. ולפי׳ רשב״ם שפי׳
לפתוח קיחתם יתכן פי׳ בפיוט יהי רצון לפני גדול כח לפתוח
קיחתם שנלקחו לכלא כי הוא משוטט כל במבטו. ב׳
במבטו נדגש וט׳ נרפה ושם דבר מבט כמו מסע מפח
נפש (Job 11, 20) מפל בר (Am. 8, 6) מצב רגלי
הכהנים (Jos. 4, 3) מצע מקח מקב מקבות כן גם
התואר מכר איש מאת מכרו (2. Reg. 12, 6) (f. 105b).
Vgl. Mtsch. 26, 368 und 31, 363 f. v. Elia.

Jes. 63, 3: פורה דרכתי. פרש״בם הוא שיעור אסיפת ענבים
לדרוך בגת דכת׳ בחבקוק [בחגי .l] (Hagg. 2, 16)
(ו)בא אל היקב לחשוף חמישים פורה והנה עשרים בקללה
מדבר שיבא אדם לחשוף יין מחמשים דריסות ולא יהיה
רק כמו בשאר שנים מעשרים דריסות והמתרג׳ תירג׳
חמשים פורה חמשין גרבין. ופורה דרכתי תרג׳ הא
בבעוט דמתעבוט [דמתבעט .l] במעצרתא הנה לדעת
המתרג׳ פי׳ פורה בשני פנים (f. 45b).
Vgl. f. 18a: לדרוך פורה. פי׳ רש״בם פורה שם שיעור
אסיפת ענבים בגת שנ׳ בחבקוק (!). S. Mtsch. 26, 368.

Joel 4, 3: לשון רשב״ם בפסוק ויתני את הילד בזונה ילדים וילדות נתנו לבזיון ולקחו לחם ומזון (f. 72d).

Vgl. ib.

Amos 6, 6: נאותיו כמו נאות מדבר (Jer. 9, 9). טיללם תיאב פי׳ דתמני׳ אפי למצותיך יאבתי (Pſ. 119, 131) פי׳ של יאבתי צביתי ואין יכול לומ׳ כתאב כאשר כתי׳ ביוצרות כי מקרא הנאמר תאבתי לישועתך (ib. 174) לשו׳ כלייה. כתי׳ בתמניא אפי כמו מתאב אנכי את גאון יעקב דתרי עשר וכן פרשב״ם בעמוס. ופי׳ תאבתי לישועתך כליתי איחל לישועתך כיאב תפלותיו (f. 39d).

Vgl. ib.

Amos 6, 10: גם במכתב רישם ואמר הס כי לא להזכיר בשם כ״ה בעמוס והיה אם יותרו עשרה אנשים בבית אחד ומת[ו] ונשאו דודו ומשרפו להוציא עצמם מן הבית ואמר לאשר בירכתי הבית העוד עמך ואמר אפס ואמר הס כי לא להזכיר בשם ה׳ פרשב״ם והי׳ אם ישארו עשרה אנשים לא ישאר מהם רק אחד בירכתי הבית וזהו שני׳ העוד [העיר l.] היוצאת אלף תשאיר מאה והיוצאת מאה תשאיר עשרה לבית ישר׳ (Amos 5, 3) וכאן אמ׳ והי׳ אם יותרו עשרה אנשים בבית אחד ומתו לא ישאיר מהם רק אחד ונשאו דודו ומשרפו פי׳ ויציל אותו מן השרפה ואמ׳ אפס כולם באים וכאפס לא נשאר אחד ואמ׳ הס ויאמר לו השלך עצמות כי לא להזכיר כי על אלה השיג ואתם שאמרו שלא להזכיר בשם ה׳ כמו כי תחת יופי (Jeſ. 3, 24) שפי׳ כי תחת יופי יהיו לכם אלה (ח)מק ונקפה ומחגורת שק ומנחם חיבר ומשרפו עם וישרפו לו שריפ׳ גדול׳ (2. Chr. 16, 14) ובמשרפות אבותיך (Jer. 34, 5) ופי׳ לשון קטורת חנוטים. ופי׳ רשב״ם תיבת ומשרפו מתיבת המשמשות עיקר ועיקור והמבין יבין ותרג׳ ונשאו דודו ומשרפו ויטליניה קריבא מיקיר[ד l.]יא לאפקא גרמיה מן ביתא ויימר לדי בשיו[ד l.]א דביתא העוד כען עמך ויימר ספו ויימר סליק ארי כד הוו קיימין לא הוו מצליין בשמא דה׳ ונראה כי דברי המתרגם קרובים לדברי רשב״ם. (f. 85c).

Micha 2, 7: יהי עסוק בפסוק פי׳ יהיה והאומ׳ הוי עסוק טועה כי הוי פי׳ ציוי פנים לפנים וענין הפיוט שלא בפנים

Ez. 3, 13: בקול נשקן בהחזיקן. לשון קישקוש הוא שמקשקשות
בכנפיהם ונשמע הקול כמו שנשמע בעת שיעופו העופות
ובאותו קול אומרות שירה בשתי כנפים שנ׳ ובשתים
יעופף (Jes. 6, 2) וסמיך ליה וקרא זה אל זה ואמר
(ib. 3.). אע״פ שבשרפים כת׳ כולן שוין כאשר כתבתי
למעלה ולשון המתרג׳ ובשתים יעופף ובתרתין משמש
ופי׳ הר׳ אלעזר היינו שירה. ונקראו כלי המלחמה
צנות וסוחרות וכיוצא בהן כלי נשק ביחזקאל (39, 9)
מפני שמקשין שין [שמקשקשין l.] בהו אלו בצד אלו
ומשמיעין קול קול נשקן וקול כנפי החיות משיקות אשה
אל אחותה תרג׳ קל גפי בירייתא שנשקן חד לחד ויהי׳
פיר׳ כמו וארכובותיה דא לדא נקשן (Dan. 5, 6)
בהיפוך אותיות אך רשב״ם כת׳ כי דגשות שי״ן משיקו׳
תחת נו״ן יסוד נופל והרי הוא כמו מנשיקות שהכנפים
תכופות זו לזו ונושקות זו את זו (f. 99a).
Vgl. Mtsch 26, 369 f.

Hos. 6. 27: פרשב״ם אלון הוא עץ קל ורכה להוליך הספינה (f. 8c)

Hos. 10, 14: ...כל מבצריך אשר [יושד l.] ד(י)הושע אך רשב״ם פי׳
כל חוזק מבצריך נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה דמיכה
(2, 9) כנפי יונה נחפה בכסף (14 68 .f). אך ר״תם
פיר׳ נוצת כנפי יונה (f. 19b).

Hos. 14, 8: ולשון רש״בם זכרו כיין לבנון כיין של גפנים הנטועות
בין עצי בשמים ולבונה שריחם קלוט בענבים (f. 66d)
Vgl. Mtsch. 26, 370 und Rosin p. 18 n. 2.

Hos. 14, 9: אפרים מה לי עוד לעצבים תרג׳ יאמרו בית ישראל
מה לנו עוד למפלח לטעוותא אנא במימרי אקבל צלותיה
דישר׳. ורש״בם פי׳ אמ׳ הקב״ה מה לי לעצבי אפרים
אם יטיבו וישובו אלי אענה אותו לקבל שוועתו ואשורנו
בתשובתו ואני לו כברוש רענן שהוא עב בענפיו ומצל
בן אהיה לו לסכך עליו מצרותיו וממנו פריך נמצא וטובתך.
ולשון קונ׳ לא יתכן. וזה לשון קונ׳ אפרים יאמ׳ מה
לי עוד ללכת אחר העצבים וישוב מע״ז אני אענהו
ואשורנו אראה בעוניו אני נכפף להיות אוחז ידי בו
כברוש הנכפף לארץ שאדם אוחז בענפיו (.ib).
Vgl. Mtsch. 26, 370.

לחולם אף כי הוא רהוט[1] כמו אבן השחיתו כל
עלילותם דצפניה (3, 7) גם מרכא כן באו כל אש
הפקדתי [כל אשר פקדתי] דצפ[נ]יה (ib.) גם פשטא
כן כל עמי הארץ דצפניה (ib. 20) גם פסק כן כל שומעי
שמעך דנחום (3, 19) וגם יתיב כן כל חרון אפי
דצפניה (3, 8) ללשון רש״בם. כבוד כמו עמוק צהוב
טהור אשר הביא רש״בם טהור כבוד עם עמון[ק .l]
איני רואה דבריו כי טהור כמו גדול קדוש קטון שישתנו
ברביק[ו]ת טהור עינים (Hab. 1, 13) גדול העצה
(Jer. 32, 19) קדוש ישראל (2. Reg. 19, 22) כי אם
יהוו אחד [יהואחז .l] קטן בניו (2. Chr. 21, 17) בדברי
הימים ועמוק וריעיו שהם תואר לא קתני. ונראה כי
שער צהוב (3. Mos. 13, 30) תואר כמו אדום וריעיו
וגרסינן בריש גמרא דהנודר מן המבושל (Nedar. 49b)
א״ל ר׳ טרפון היום פניך צהובים ובסוף הנושא
(Kethub. 103b) פניו צהובים סימן יפה לו ולפי הדקדוק
מן שער צהוב צהובי׳ בשורק והב׳ דגש אך יש לומר
לשון תורה לחוד ולשון חכמי׳ לחוד ור׳ שלמה אחי ית׳
[ר״ת .l] [כת׳] כי איומה וריעותיה נדגשו עבור אות כפולה
ועיקרו איוממה וכן כל ריעותיה ואיני רואה את דבריו
ומר׳ יוסי נקדן שמעתי כי כבוד מכל כלי חמדה חסר
לפי שפירש כמו מכבדים את הבית (Berach. VIII, 1)
ויהיה כבוד כמו כבוד בלשון פעול שהוא בלשון כנע׳
פוכמיטון וכן אחרון הכביד דישעיה (8, 23) ותרגום
הטמאט במטאט׳ כן פרש״י התכבד כילק (Nah. 3, 15)
לשון מכבדים את הבית לכבד אותם מכל כלי חמדה
כן דתרגו׳ יהונתן ספו מאני [חמדתא] ואין נראה כי חסירין
במקרא וחברו עשה את כל הכבוד הזה (1. Mos. 31, 1)
ושם לא יתכן מלשון מכבדין את הבית וי״ל על כן חסר
בתרג׳ ית כל נכסיא מלשון וילכו וישימו הטף והכבודה
לפני[׳] ה[ד .l]שופטים (18, 21) (f. 1a).

Zach. 3, 1: לשטנו פרש״בם לשטן שלו ואני אומ׳ שהוא כמו
לשוטנו כמו לשומרו בשברי לכם (3. Mos. 26, 26)
ובפתחו עמדו כל העם (Neh. 8, 5) דעזרא כפתחי את

1) רהוט = רץ = stat. constr. (s. REJ. 10, 138).

קברותי' דיחזק' (37, 13) ונמצא פעל שטן אשר ממנו
במזמור ק"ח תחת אהבתי ישטנוני (Ps. 109, 4) שוטני
נפשי (ib. 71, 13) (f. 86a)

Vgl. Mtsch. 31, 421.

Zach. 12, 10: וראה עוני (Job 10, 15) פי' קונ' ראה שם דבר
וראייה לדבריו מקרה לילה (5. Mos. 23, 11) נידגש
הקוף כי עיקרו מן קרה ושלא ברביקות קרה כמו בכו
הצם [העם .l] הרבה בכי[ה .l] (Esra 10, 1) כמו הנה
וכן בצווי קרה אך רש"בם פי' וראה עני[י] ולראות עוני
נתת לבך כי לא חמלת עלי כאשר יאמר דבר כמו לדבר
שמור כמו לשמור כן יאמ' ראה כמו לראות הרבה שם
וציווי החיה וכן הש' זאת נעשה להם והחיה אות' דיהושע
(9, 20) פי' והחיה נחיה אותם וכן פעל שם וציוי אם ענה
תענה אותו (2. Mos. 22, 22) ונקה לא ינקה (ib. 34, 7)
אז הכית ארם עד כלה (2. Reg. 13, 19) שֵם וציוי
בחימה כלה (Ps. 59, 14) וכן פעל שבולן יסוד קטר
יקטירון (1. Sam. 2, 16) שבר תשבר (2. Mos. 23, 24)
דבר ידברו באבל (2. Sam. 20, 18) שֵם. ויאמ' מהם
קַטְרֵי דַבְרֵי קיטור שלי כאשר נמצא ואחר דברי תלעיג
(Job 21, 3) מ' כי מדי דברי בו (Jer. 31, 20) לא
אבה יבמי (5. Mos. 25, 7) ובעת קבצי אתכם (Zeph. 3, 20)
שפירושו בעת ההיא יהיה קיבוצי אתכם כמו ואשפטה
אתכם (1. Sam. 12, 7) שהוא כמו אתכם כאשר
נמצא אותם במקום אתם אשר אתם נלחמים אותם
(Jos. 10, 25) הרגו היהודים ואבד (Esth. 9, 6) פי'
איבוד עשו כם ורש"בם פי' ואבד כמו ולאבד והעיקר
ואבד אבדו וכן ציוי דבר אל בני ישר' (2. Mos. 14, 2)
חזק מתנים (Nah. 2, 2) וכן הפעיל הבאש הבאיש
בעמו [ב]ישראל (1. Sam. 27, 12) כי השקט לא יוכל
(Jes. 57, 20) הרחק כמטחוי קשת (1. Mos. 21, 16)
הקדש הקדשתי אותו לה' דשופטי' (17, 3) שֵם וציוי
הרחק ממך עקשות פה (Prov. 4, 24) הרכב ידך על
הקשת (2. Reg. 13, 16) וכן הפע[י]ל מפעלי יו"ד אכול
והותר (ib. 4, 43) הורש י[ו]ריש מפניה[ם .l]ב דתחיל' יהוש'
(3, 10) שֵם [ו]ציוי הושב את אביך (1. Mos. 47, 6)
הורד עדיך (2. Mos. 33, 5) וכן הפע[י]ל מפעלי הנו"ן

אשר פ' הפעל נופל כי הגד יגיד לשאול (1. Sam. 22, 22)
כי השג תשיג והצל תציל (ib. 30, 8) הקף פעם אחת
דתחיל' יהושע (6, 11) אשר לבו כלב האריה המס
ימס דסוף שמואל (2. Sam. 17, 10) ולו היה מן
הפע[י]ל של כפולים היה המ' רפה המק בשרו
(Zach. 14, 12) המר עליו כהמר על הככור [הבכור l.]
דזכריה שֵׁם וציווי הבט משמים (Ps. 80, 15) הכר נא
(1. Mos. 37, 32) וכן הפעל[י]ל מפעלי הנו"ן והלמד
הפעל נופל הכה תכה (5. Mos. 13, 16) ויכהו האיש
הכה ופצוע דמלכי' (1. Reg. 26, 37) שֵׁם וציווי הטה
אלהי אזנך (Dan. 9, 18) וכן הפע[י]ל של כפולים
החסר ושחקת ממנה הדק (2. Mos. 30, 36) והמר
עליו כהמר על הככור [הבכור l.] דזכריה עיקרו המרר
מהחל חרמש (5. Mos. 16, 9) וכן המק בשרו דסוף
זכריה ורש"בם שפי' המר עליו כמו הֵפַר הרֵע (ו)לא דבר
נכונה כי הפר הרע מעולמי [מעלומי l.] עי"ן פעל והמר
מן הכפולים ביום ההוא אקים אל עלי את כל אשר
דברתי אל ביתו החל וכלה (1. Sam. 3, 12) כמו החלל
שם וציווי החל רש (5. Mos. 2, 24) הסב מאחריהם
(2. Sam. 5, 23) וכן קרחם [וקֹר וחם l.] (1. Mos. 8, 22)
לפי רב השנים (3. Mos. 25, 16) של תשולו
(Ruth 2, 17) בתם לבבך (1. Mos. 20, 6) שֵׁם וציווי
דם לה' (Ps. 37, 7) בל' ..... וכן פעל של כפולים
והלל [ל]ה' (1. Chr. 16, 36) בהלל ובהוד(א)ות דעזרא
(3, 11) וחסידיך רנן ירננו (Ps. 132, 16) אף
גילת [ו]רנן דישעיה (35, 2) שֵׁם וציווי כי אמ' לו קלל את
דוד (2. Sam. 16, 10) כן יאמ' בציווי ו[ד l.] רבים
הללו את ה' (Ps. 148, 1) וכן שכָב שֵׁם וציווי והיה כשכב
אדוני המלך (1. Reg. 1, 21) ולא כפי' רש"בם שפי'
אשר שכב ויוביח כדברי אחרי שכב (אדוני) המלך
(2. Reg. 14, 22) ור' אברהם פי' כדברי והביא דומה
לו בגוה [בגוע l.] אחינו (4. Mos. 20, 3) וציווי אתה
שכב על צדך השמאלי(ת) (Ez. 4, 4) וכן צו שֵׁם וציווי
כי הואיל הלך אחרי צו (Hos. 5, 11) בקמץ וכן טמא
יטמאנו (3. Mos. 13, 44) יגיד עליו ריעו (f. 52c).
Vgl. Mtsch. 26, 370 f. und 371 zu Job 10, 15.

Zach. 14, 7: אור הגנוז יהיה בתחית המתים אך רש"בם כת' בסוף זכריה בפסוק והיה יום אחד זה יום אחד של הב"ה שעתיד העולם להיות תהו ובהו כמו שהיה בראשיתו ואחריהם ישוב העול' לקדמתו ויהיה זמן לתחיית המתים (f. 79b).

Ps. 1, 1: אשרי. כת' רש"בם אשרי מן אשר כמו עבדי עבד מלכי מן מלך ופי' אישורים של אדם ולא ישר[ו] דבריו בעיני כי נבתיו [נכתב l.] ומחונן ענוים אשריו (Prov. 14, 21) אשריך ישראל (5. Mos. 33, 29) ולדבריו היה לומ' אשריו אשריך [אשרו אשרך l.] אך ראיתי בכת' ר' שלמה אחיו אל תתמה על אשר ננקד אשריו ולא ננקד אֲשריך כמו עבדיך מלביך וכמו שיש חילוק בפתרונ(י)ם כן יש חילוק בניקודם. ואני אומ' כי אשרי כמו אחלי אדני (2. Reg. 5, 3) וכמו שנא' אחלי יכונו דרכי (Ps. 119, 5) כן יאמ' אשרי (f. 48b).

Vgl. Mtsch. 26, 371.

Ps. 15, 14: לכל חפציהם דרושים כ"ה בתהילות גדולים מעשה[י l.] ה' דרושים לכל חפציהם (111, 2) ופי' ר' אברהם שהיא תואר החפצים בם ע"מ זקניהם נאנחו כל שמחי לב (Jes. 24, 7) יראי ה' גידילי [=גְדִלֵי] בשר דיחזקאל (16, 26) כבדי לשון (ib. 3, 5) חזקי מצח (ib. 7) עמקי שפה (ib. 5) ורשב"ם כת' את אשר לא ננקד יראי כמו שביני ישיני כי לא הית' נשמע' הברה אחרת (f. 57d)

Vgl. Mtsch. 31, 421.

Job 10, 15: מקרה לילה (5. Mos. 23, 11) ק' נרגש כי עיקרו מן קרה הנה קֹרֶה שם דבר בדבקות ובן שבע קלון וראה עני[י] וכן פי' קונ' כי ראה שם דבר אך רש"בם ז"ל פי' ולראות עני נתת לבך כי לא חמלת עלי כאשר יאמ' דבר כמו לדבר שמור כמו לשמור כן ראה כמו לראות ע"כ ואינו מדוקדק ואם יאמ' האומ' כי כשם דבר ברביקות הגה ולא הגה כי בלא דביקות כלינו שנינו כמו הגה (Ps. 90, 9) והגא[ה l.] מפיו יצא (Job 37, 2) א"כ בדבקות הגה ולא הגה הנה נמצא חצי בלא דביקות וכת' אז יחלק העם לחצי (1. Reg. 16, 21) וחצי כמו חצה וברביקות עד חצי המלכות (Esth. 5, 5) (f. 50c).

S. oben p. 147 zu Zach. 12, 10.

Job 18, 3: וטימוי נדל מלשון ונטמינו בעיניכם. וכת' רש"בם
שהוא מן טמה. נדל שרץ מאום מרבה רגלים משני
צדדין ואין להעמיד הניגון בנון אך בד' (f. 36c).
Vgl. Mtsch. 26, 371.

Job 20, 10: צדקה ירצה פי' ירצה אתכם שתעשו תשובה כמו
שמפרש והולך שאון קולו יפוצץ והעיקר אף כי לא תשובו
אלא בעבור פיוסו צדקה תחשב לכם ועוד מפורש לכם
אצל ישדלם ונמצא לשון רצה לשון פיום בניו ירצו דלים
ופרש"בם בניו של רשע יפיסו את הדלים אשר גזלם
אביהם ופי' קונ' דלים ירחקו את בני רשע אשר גזלם
ויהיה ירצו כמו ירצצו מן ירץ ובא חסר כמו קבה
לי אותו (4. Mos. 22, 11) שעיקרו קבבה מן קבב.
והקשה עליו רש"בם אם כפי' קונ' הוה לכת' דלים ירצו
בניו הנה שבח אבנים שחקו מים (Job 14, 18) אשר
פי' מים שחקו את אבני' וכן הפסל נסך חרש (Jes. 40, 19)
לכן כאבל קש לשון אש דישעיה (5, 24) פי' כאבול
לשון אש את הקש וחוזרני כי כאבול שם דבר הוא
ובדבקות כמו שפוט השופטים (Ruth 1, 1) לפני מלוך
מלך (1. Mos. 36, 31) וכן פתח פיך לאילם אל דין כל
בני חלוף (Prov. 31, 8) שפי' בני בריתות עולם הזה
שחלפו [ו]נכרתו מן העולם. ולשון חלוף כמו והאלילים
כליל יחלוף (Jes. 2, 18) וכאילו אומ' אל דין כל היתומים
(f. 72b).

Vgl. Mtsch. 26, 371.

Job 30, 5: בנים מן גיו גורשו. ע"א גורשו כמו מן גיו [י]גורשו. פי'
מתים נויהו יגורשו. ורשב"ם פי' מן גוי [גיו l.] מאחור בני
אדם ואצ"ל שבפניהם לא היו עומדים כדרך ואותי השלכת
אחרי גויך (1. Reg. 14, 9) ודבריו לא ישירו [=יְשִׁרו]
בעיני כי מגוי [מְגֵיו l.] אינו מוכיח שפי' מאחרי גו כי
המ"ם יתפום תדע כי נכתב בפסוק אחרי גויך. ואם היה
מן גב בב' אז היו דבריו באים מגזרת[··] כי הי' מגזרת
על גבי חרשו חורשים (Ps. 129, 3) (f. 12d).

Job 37, 13: אם לחסד אם לארצך. ולשון רשב"ם אם לארצו
בשהקב"ה מורידם לארצו לפי חסד בני אדם מורידם
להם. ואם לחסד מלה כפולה עַל אם לארצו כי חיציו

פי׳ על בן מורידו לנקמה. ע״א הם חציו חנוניו המה חנונים. (f. 78c)

Vgl. Mtsch. 26, 371.

זוהרי אור מפני הה׳ כמו מפני א׳ חשך משחור תאורם [l. תָּאֳרָם] (Chr. 4, 8). מה תארו דשמואל (I. 28, 14) ומן הדין היה לו לומר טֳהרה [l. טָהֳרָה] כמו קרחה חזקה ויהוא עשה בְּעָקְבָה (2. Reg. 10, 19) אך מפני ה׳ ולא ידעתי למה נאמר רֳהָבָם רֳחבו רֳחבם [l. רָחְבָּה] וראיתי שכתב רשב״ם כי אותיות בג״ד כפ״ת אחר אותיות אהח״ע גורמין והמבין יבין (f. 7a).

Vgl. Mtsch. 26, 370 zu Ezech. 20, 5.

II. Salomo b. Meïr,

ein nordfranzösischer Exeget und Grammatiker.

Was wir Abraham Ibn Daûd zu danken haben, das erfahren wir am Deutlichsten, wo wir von ihm verlassen sind, so z. B. in der Gelehrtengeschichte der französischen Juden im Mittelalter. Aber kaum giebt es einen Punkt, der bezeichnender dafür wäre, wie sehr uns hier der Mangel einer Chronik empfindlich geworden, als die Lebensbeschreibung Salomo b. Isak's und seiner Enkel. Wir besitzen einen zeitgenössischen Bericht, in dem es sonnenklar zu lesen steht, daß Raschi's Schwiegersohn, der Mann seiner Tochter Jocheb ed vier Söhne gehabt habe, sämmtlich gelehrt und spruchbefugt in halachischer Entscheidung. Elieser b. Nathan ist es, der in einer halachischen Anfrage an Meïr sich folgendermaßen ausdrückt אבן העזר 148a: הוצרכתי לשאוב מים מבית לחם בשערי יהודה מקום שבט מחוקק משם בארה שיקי [l. שוקי=שוקת] הצאן יין ישן ומבושם מים חיים נוזלים הישיש הרב רבינו ר׳ מאיר ומפלגי מימיו החביבי׳ והנעימים המתפלגים מעץ החיים ו[l. ל]ארבעה ראשים והנהר הרביעי הוא פרת. Was können diese Worte, die auch in der Wolfenbüttler Handschrift[1]), wie mir Dr. Rosenstock mittheilt, keine Abweichung bieten (vgl. Rosin, R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer p. 7 n. 1), Anderes besagen, als daß der greise R. Meïr vier erwachsene Söhne habe, deren Jüngster unter den vier Strömen des Paradieses durch das akrostichische Zeichen seiner Commentarien an den Euphrath erinnert, (= פר״ת פי׳ ר׳ תם)? In Halberstam's Codex des ס׳ הישר ist das

---

1) Sollte die Ausgabe daraus geflossen sein?

letzte Wörtchen als Abbreviatur ausdrücklich gekennzeichnet (J. H. Weiß בית תלמוד III, 228). Aber niemals verlautet Etwas in der Litteratur von diesem angeblich vierten Sohne; Simon Duran, Schlettstadt's Enkel, Rieti, Lurja's Anonymus, Asriel Trabotto, d. i. Ibn Jachja's Quelle (s. REJ 4, 211: רבינו מאיר נטע שלשה ארזים) erwähnen ausdrücklich oder stillschweigend stets nur drei Söhne Meïr's, drei Enkel Raschi's. Zunz gesegneten Angedenkens sah sich daher veranlaßt Zur Geschichte p. 32e vorsichtlich zweifelnd freilich zu vermuthen, פרת spiele auf Josef Porat, den Sohn Samuel b. Meïr's an. Gegen eine solche Anspielung lehnt sich jedoch entschieden die nach 1. Mos. 49, 22 klare Namensform Porat auf, abgesehen davon, daß der Enkel nicht ohne Weiteres unter die Söhne Meïr's aufgenommen werden konnte. Aber selbst J. H. Weiß, der a. a. O. hier richtig R. Tam erkannte, erblickt im Vater und in den drei Söhnen [1]) die vier Ströme, so daß für einen vierten Sohn weder Raum noch Anhaltspunkt bliebe. Weiß war es allerdings unbekannt geblieben, daß bereits 1865 B. Goldberg die vier Söhne mit voller Namensangabe, auch des angezweifelten Vierten auf einem alten Pergamentexemplar der berühmten unter dem Namen R. Tams gehenden Beschlüsse von 150 Rabbinern unterzeichnet gefunden und הלבנון 2, 92 davon Mittheilung gemacht hatte. Halberstam glaubte jedoch auch damals noch sich Zunz anschließen zu sollen ib. 267 und in Ermangelung quellenmäßiger Beweise den neuaufgetauchten Prätendenten Salomo b. Meïr von dieser Enkelschaft ausschließen zu müssen. Die Beweise blieben nicht aus. 1874 entdeckte Berliner in der Vaticana in den Fragmenten bei Abraham b. Asriel unsern Salomo als Bruder R. Tam's (Magazin 1, 3) und als klarste Bestätigung seiner berechtigten Ansprüche auf Zugehörigkeit zur Familie Raschi's und Meïr's die aufschlußreiche Notiz des Cod. 181 de Rossi (ib. 2, 45): רבינו שמואל הזקן אחיו של רבינו יעקב אחיו של רבינו יצחק אחיו

[1]) S. dagegen die Bemerkung von Atlas in Sokolow's האסיף II, 376.

של הרב ר׳ שלמה אבי הדייקנים בני רבנו מאיר הזקן בן החבר רבנו שמואל וצ״ל. Aber selbst, nachdem Perles 1877 die ersten Proben von der Exegese des hier als „Vater der Grammatiker" (s. Zunz, a. a. O. 201 g) bezeichneten Salomo eröffnet hatte (Frankel-Grätz Mtsch. 26, 369), blieb dieser wie ein Schatten in der Litteratur erschienene Enkel Raschi's ein Ausgestoßener, dem in der Lebensbeschreibung seines Bruders Samuel von Rosin (a. a. O. 13 n. 5 und im Pentateuchcommentar p. XVIII n. 6) noch 1880/1 eine Stelle verweigert wurde. Der treffliche Kenner und Pfleger Samuel b. Meïr's wollte selbst die spärlichen Fragmente seines spät erstandenen Bruders für Jenen in Beschlag nehmen. R. Salomo sollte nur einer falschen Auflösung des Compendiums ר״ש sein Dasein danken. N. Porges hat Mtsch. 32, 168 vollends in Salomo einen Bruder Abraham b. Asriel's erblicken wollen, eine Vermuthung, die er ib. 203 selbst zurücknahm.

Salomo scheint der Drittgeborene unter den Söhnen Meïr's gewesen zu sein. Der jüngste war Jakob. Da dieser in der Antwort an Elieser b. Nathan sich selbst als solchen hinstellt, wobei er Isak als kürzlich verstorben, Samuel als eben in Caën abwesend bezeichnet, so wäre übrigens daraus allein schon abzunehmen gewesen, daß Meïr mehr als drei Söhne gehabt haben müsse; unter zwei Uebriggebliebenen giebt es einen Jüngeren, keinen Jüngsten. R. Tam will aber mit den Worten: מפי אבינו מורנו יקרא אלי ואנכי יעקב קטן אחים כותב אני ברמע (s. Weiß a. a. O. 130) oder wie es in Cod. Wolfenbüttel heißt: ואני קטנם כותי׳ ברמע, eben sagen, daß der Vater ihm, dem Jüngsten das Responsum diktire; Samuel und Isak, die älteren Brüder, pflegten auf die Responsen des Vaters bereits Einfluß zu nehmen, Salomo wohl noch nicht, weshalb ihn R. Tam nicht weiter zu erwähnen brauchte, eine Unterlassung freilich, die für unseren Salomo verhängnißvoll werden sollte. Keinesfalls darf das Stillschweigen R. Tam's als Beweis etwaiger Inferiorität Salomo's in halachischen Dingen mißbraucht werden, da wir ihn im Verein mit seinen

Brüdern auf den Beschlüssen von Troyes [1]) in jungen Jahren unterzeichnet finden und die Tosafoth [2]) Pesach. 105 b doch wohl ihn als rabbinische Autorität citiren.

Fragen wir aber, wie es dennoch habe geschehen können, daß ein gelehrter und schriftstellerisch thätiger Enkel Raschi's so völlig der Vergessenheit anheimgefallen, so ist die Antwort unzweifelhaft. Salomo's Brüder vermochten sich nur als Fortsetzer und Ergänzer des außerordentlichen Erklärungswerkes, mit dem ihr Großvater gleichsam der Esra des babylonischen Talmuds wurde, oder als Schöpfer selbstständiger und glanzvoller talmudischer Werke im Vordergrunde des öffentlichen Bewußtseins ihrer Zeit sowohl wie im Andenken der Nachwelt zu erhalten. Von dem Mantel, den der scheidende Großvater zurückgelassen, sollte derjenige seiner Enkel, der seinen Namen trug und, wie es scheint, bei seinem Leben (vgl. meine Bemerkung Gött. gel. Anzeigen 1880 p. 404) diesen erhalten hatte, nur den Zipfel, die Exegese und hebräische Grammatik, erfassen; hervorgeragt auf dem Gebiete des Talmuds gleich sehr wie seine Brüder etwa hat wohl Salomo keineswegs. Aus dem Schatten der gewaltigen Persönlichkeiten, in den er so getreten war, konnte seine Thätigkeit als Exeget und Grammatiker ihn nicht erheben. Wäre doch selbst das Andenken Samuel's fast erloschen, wenn er nur als Commentar der h. Schrift sich hervorgethan hätte, und wie wäre vollends Jakob der Vergessenheit zum Raube geworden, wenn nur seine grammatischen Entscheidungen als Rechtstitel seines Ruhmes hätten dienen müssen!

Was Wunder, daß Salomo nicht genannt wurde, wenn selbst Isak, der auf dem stolzen Strome des Talmudcommentars Raschi's durch die Jahrhunderte zieht, vor seinen überragenden

---

[1]) Die Eulogie ולה"ה, aus der Halberstam a. a. O. gegen die verwandtschaftliche Ansprüche Salomo's ein Zeugniß ableiten möchte, kann von einem späteren Abschreiber herrühren.

[2]) Dagegen dürfte der Verfasser der נימוקים, der von Raschi Chullin 116b angeführt wird (s. Porges a. a. O. 168 n. 2), älter und mit dem in Raschis Responsen genannten Salomo identisch sein (s. J. Müller תשובות חכמי צרפת p. XXX).

Brüdern im Gedächtnisse der Nachgeborenen zurücktreten und die Ehre der Nennung nur dem ältesten und jüngsten Bruder vorbehalten sehen mußte. So schließt der französische Fortsetzer von Ibn Daûd's Chronik mit den Worten, die ich nach der Handschrift des Chief rabbi Dr. N. Adler in London berichtigt (s. REJ. 10, 103) hierhersetzen will: ואחריו קמו בני ביתו של הרב ר׳ שלמה ז״ל רבינו שמואל ורבינו יעקב מת[l. ר]מרוג בני הישיש ר׳ מב[l. א]יר ב״ר שמואל הם גדולים ותלמידי חכמים הרבה בקיאים בתורה שבכתב ושבעל פה גורסין שיתא סידרי על ציצת לשון והם היו רבנים מרביצים תורה והעמידו תלמידים הרבה מצרפת ומאלמנייה ופרובינצה באים לפניהם לשתות ממימיהם גם הם כתבו פירושי מסכתות והלכות להוסיף על פירוש הרב הגדול אבא מארי ז״ל ולבאר ספיקות פירושם למי שאינו מבינם אך אחריו לא היה כח ביד רב וחכם לפרש פירושים אחרים לפי שהכל ממקור רבינו שלמה וממימיו שתו כל הבאים אחריו ואם חס ושלום נשתכחה מישראל תורה יחזירה והוא עשה שלא תשתכח. Von Isak b. Meïr erfahren wir hier kein Wort.

Einen Hauschronisten hat Raschi's Familie nicht hervorgebracht; die zeitgenössische Gelehrtengeschichte aufzuschreiben war unter den Juden Frankreichs damals noch nicht üblich. Als dann Jahrhunderte später man auch dort anfieng, die Depositare der talmudischen Tradition nach Zeiten, Geschlechtern und Werken aufzuzeichnen, da war bereits Salomo vergessen; seine Bedeutung als Halachist war eben nicht nach der Art seiner Brüder. Und so war es denn dem Machsorcommentator des fernen Böhmens vorbehalten, den französischen Exegeten wie zum Danke für all das den Franzosen Entlehnte auf die Nachwelt zu bringen. Er hat es aber auch in entscheidender und durchaus aufschlußgebender Weise gethan. Wie in weiser Furcht vor dem Eifer abbreviirender Schreiber, die aus Salomo b. Meïr einen zweiten רשב״ם gemacht und so das Erbe des jüngeren dem reichen älteren Bruder überantwortet haben würden, hat er ihn bei seinen Anführungen vorsichtig als ר׳ שלמה אחי ר׳ תם bezeichnet. Wo jedoch jede Verwechslung oder irrthümliche Abkürzung ausgeschlossen, wie wenn z. B. der Name Samuel b. Meïr eben vorangegangen war und etwa die gegnerische Ansicht

dieses seines Bruders Salomo angeführt werden soll, sehen wir ihn ר׳ שלמה אחיו nennen, so in den oben mitgetheilten Stellen zu Reg. 18, 7 und Ps. 1, 1. Hiemit entfällt zugleich jeder Zweifel, ob nicht vielleicht ר׳ תם Jakob von Orleans andeute (vgl. z. B. Schiller-Szinessy, Catalogue...Cambridge I, 117).

Der volle Wortlaut der bei Abraham b. Asriel erhaltenen Fragmente Salomo's muß fortan auch jeden Zweifel, ob diese nicht doch auch Samuel b. Meïr zuzuschreiben seien, beseitigen. R. S. b. M. zu 2 M. 15, 5[1]) kann nicht länger als die Quelle des über Formenangleichung Bemerkten gelten, da wir die formulirte und mit neuen und zahlreichen Beispielen belegte Regel Salomo's kennen lernen (s. Rosin a. a. O. p. 13 n. 5). Abraham b. Asriel scheinen, da er in dem Cit. zu Ps. 1, 1 sich des Ausdrucks כתב bedient, die Commentarien Salomo's in einem besonderen Werke vorgelegen zu haben. Für uns sind diese Arbeiten vorläufig noch verloren. Denn selbst der Commentar zu Koheleth, der in Jellinek's Ausgabe unter dem Namen Samuel b. Meïr's geht, ohne diesem mit Sicherheit zugeschrieben werden zu können, kann trotz des wörtlich darin vorkommenden Citates 10, 17 nicht als Salomo's Arbeit gelten. Die Citate aus Salomo's Commentar zum Hohen Liede haben in dem R. S. b. M. zugeschriebenen der J.'schen Ausgabe vollends keine Analogie.

Die spärlichen Fragmente selber mögen diesen Versuch, der Raschi's Enkeln einen Bruder, der Litteraturgeschichte der Juden in Frankreich einen neuen Namen hinzufügt, beschließen:

4. Mos. 9, 2: לעשות הפסח במועדו כת׳ ר׳ שלמה אחי ר״ת מועד
מן יעד לשון מפעיל לא ידעתי מדוע לא ננקד מוֻעדו או
מוֻעידו מפני יו״ד של מפעיל עד במגילת אסתר [?   ]
מועד לשון מפעיל כמו מועיד דוגמת מושיב מוריד ע״כ.
ומשנה הוא כי עיקר מוֻעד מְוֻעד ע״מ מספר· מזבח מעשר
וע״כ ננקד מועדו מועדי מועדים כמו מספרו מספרי כי

[1]) Vgl. oben p. 142 R. S. b. M. zu Ez. 1, 14.

עיקרם מְוֹעדו מְוֹעדי מועד(ים) מועדים כמו מן מוקש מוקשים
דסוף תהלות (140, 6) ומן מזבח מזבחו מזבחי את
שבע[ה] המזבחות (4. Mos. 23, 4) ת' במקום מ' מוקשים
ומ' מועדים ומן מעשר [מַעֲשְׂרו (3. Mos. 27, 31)] ומן
הדין היה לו לומ' מְעֲשׂרו אך בעבור ע' נפתח המ"ם
והנפתחים כמו מולד מושב מותר מור[l. ד]ע ע"מ משקל מרכב
משפט מקדש משכן ועקר' מְוֹלד ומהם מולדו מולדים
מושבות ועיקר' מְוֹלדו ע"מ משכבו ורבי' בסמיכות מולדֵי
ועיקרו מְוֹלדי כמו משכבי אשה משפטי ה' מקדשי אל
והנאמר מוצָאי מים (Ps. 107, 33) מן מוצא ולא נאמ'
מוצְאי מים כדי להפריד בין מוציאי [=מוצְאי] מן מצא
אך לא ידעתי מורָשי לבבי (Job 17, 11) מדוע נקמץ
ולא נחטף אולי רי"ש גורמת כמו שבת' במלת מעשרו
(f. 90c).

5. Mos. 33, 28: נלמד לגונב נפשות והאומ' נלמֹד בחולם טועה
וטעמו של דבר כי מפעל עומד יפעַל ונפעַל ולא יפעול
ונפעול וישגַב וירכַב וישמַן ישורון (5. Mos. 32, 15)
ותיכת וישכון ישר' פי' ר' שלמה ב"ר מאיר שהוא מפעל
יוצא פי' וישכן הב"ה את ישר' בטח בדד ולא ידעתי
היאך יפרש ויעמוד וישבות ביום השביעי (1. Mos. 2, 2)
נלמוד לגונב נפשות פי' נלמד כי לא תגנוב אזהרה
לגונב נפשות סתי[l. ו]מה ממפורשת והמבין יבין
(f. 31b).

Prov. 16, 33: אל חיק יריבי נא [l. בינה] כי גם בלא דביקות
חיק בי'. ואמר במשלי בַחיק יוטל את הגורל ושוחַד
בחיק חימה עזה (ib. 21, 14) פתחות הבית"ין מוכיח
שאינם דבוקים אך ר' שלמה אחי ר"ת כת' כי שלא
בדביקות חיק[.] יריבי פי' אשר יריבו עמי כמו ואת
יריבך אנכי אריב (Jes. 25, 49) (f. 18a).

Ps. 1, 1: S. oben p. 149 unter Samuel b. Meïr z. St.

Job 18, 10: ולכוד בפח חבלו כמו טמון בארץ חבלו הנה כלל
אמת בגזרת חבל כל שהוא לשו' חבל ממש ולשו' גורל
נפתח הח' כמו בחבלי אדם אמשכם (Hos. 11, 4)
הוי מושכי העון בחבלי השוא (Jes. 5, 18) ויפלו חבלי
מנשה דיהושע (17, 5). אבל הדומים לחבלי יולדה

ולשו' צירים ינקרו בפתח קטן כמו אפפוני (Hos. 13, 13)
חבלי מות (Ps. 18, 5) חבלי שוא [l. שאול] (2. Sam. 22, 6)
ומן חבלי חבלו [כמו] חסדי חסרו עבדי עבדו. אך
מחדר יאמ' בשני פנים יצא חתן מחדרו (Joel 2, 16) ובחדרי
משכבך (Eccl. 10, 20) וטעמו של דבר פי' ר"ש אחי
ר"ת ז"ל כי חבל אשר ממנו טמון בארץ חבלו וריעיו
שם דבר גמור הי[ו l.]א כמו דרך עבד מלך כסף אשר
ממנו דרכו עבדו מלכו כספו אבל חבל אשר ממנו חבלי
יולדה וריעיו אינו שם דבר גמור אך הוא קרוב ללשון
פעול על כן ננקדים בפתח קטן שהוא במקום חירק ולשו'
קונ' חבלי מות חבורות אויבינו המבקשים להמיתנו חבלי
מות חבלי שאול כולם לשו' חבורות כמו חבל נביאים
(1. Sam. 10, 5). (f. 19 c).

Cant. 6, 4: s. unter Samuel b. Meïr p. 146.

Cant. 7, 3: בשושנים סוגה עיקרו סיוגה פעולה שאם תאמ' שהוא
תואר היה סוגת שושנים ורבי שלמה אחי ר"ת כתב כי
סוגה כמו צורה שורה ולא דבר נכונה בעבור ב' בשושני'
ור' אברהם פירש כי סוגה תואר ומשגה הוא (f. 96).
Vgl. Mtsch. 26, 366.

ib.: בשררו. אשר לא כרת שרך דיהוק' (16, 4) כת' ר'
שלמה אחי ר"ת כי שררך אגן כמו שרך [מן שורר]
וכמו חדשך מן חדש קדשך מן קדש וטעמם לעיל ע"כ
נכון לומר בפיוט בשררו ויפול רוכבו אחור (f. 86 b).

Cant. 7, 10: s. unter Samuel b. Meïr zu 2. Reg. 18, 17.

Eccl. 10, 17: s. unter S. b. M. zu Jes. 41, 17.

? והשביעם והיניעם מן הדין יניעם כמו ויניעם במדבר
(4. M. 32, 13) אעפ"ב יתכן ינעם כאשר כת' בשני
זיתים אצל זכור זרעם להושיעם ועוד טעם אחרינא
בעבור והשביעם נאמר' יניעם כי כן כת' ר' שלמה אחי
ר"ת ז"ל בהרבה מקומות מצינו ששינה הכת' במשמעו
להשוות התיבות בהברות ובנקודה כמו נשוי פשע כסוי
חטאה (Ps. 32, 1) את מוצאיו [ו]את מובאיו (Ez. 43, 11)
ולדעת את מוצאך ואת מובאך (2. Sam. 3, 25) שמנים
ממוחים שמרים מזקקים (Jes. 25, 6) ובן ותהי הכנם

באדם ובבהמ' (2. Mos. 8, 13) ע"ב דבר' הרב ר'
שלמה. ואני אומ' כי מה שכת' נשי' פשע בעבור כבי
מגישה [משנה l.] הוא כי גם נשי' בדין שאמ' כי נמצא
פעל נשה עם ה' אשר מפני נשי' את כלימתם (Ez. 39, 26)
שהוא ע"מ ועשו ארון עצי שטים (2. Mos. 25, 10)
.(f. 98 c)

Vgl. Mtsch. 26, 369 und Göttinger Gelehrte Anzeigen 1882 p. 1210.

Das Machsor Nürnberg

von

Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner in Nürnberg.

(Schluß).

D. Der Commentar des Machsor.

Der an den Rand unseres Machsor geschriebene Commentar, der sich über die meisten Gebetstücke desselben erstreckt [1]), ist nicht das einheitliche Werk eines Autors, sondern ein Sammelwerk, aus den Commentarien verschiedener Autoren zusammengetragen. Die hier aufbewahrten Arbeiten gehören drei Jahrhunderten an; die ältesten reichen bis in die ersten Anfänge der Pijuterklärung des 11. Jahrhunderts [2]) zurück, die jüngsten entstammen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Entstehung des Sammelwerkes selbst ist in die Zeit zwischen 1250 bis 1330 zu setzen. Sollte der Compilator mit dem Abschreiber identisch sein [3]), so ist die Vollendung des Werkes im Epigraph des Machsor (1331 s. oben) angegeben. Der Compilator hat, wie wir sehen werden, ganze Theile fremder Werke seiner Sammlung einverleibt. Leider ist das Aufgenommene nicht überall in der ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern erscheint häufig stark gekürzt oder mit fremden Zusätzen untermischt. Der Compilator nennt sich nicht, verschweigt aber auch die Quellen, aus denen er geschöpft. Ueberhaupt zeigt er sich gegen Autornamen höchst gleichgiltig, er verschweigt sie häufig, wo sie in seinen Quellen stehen, ohne jedoch hierbei consequent zu verfahren.

---

1) S. Jahrg. XI. dieser Zeitschrift S. 116.

2) Vgl. Ritus S. 22 ff.

3) Doch ist auf Stellen wie ואני הכותב שמעתי (s. weiter S. 189) nicht viel zu geben; dieselben können auch von den Vorlagen abgeschrieben sein. Vergl. Steinschneider, Catal. Hamburg S. 57.

Doch ist es möglich, daß ihm selbst bereits solche verkürzte Commentarien vorgelegen und daß ihm nur die Zusammenstellung gehört. Wo er keine Erklärung vorgefunden, bemerkt er מכל זה לא מצאתי פרישה.

Bei solcher Beschaffenheit unseres Machsor-Commentars war es uns nicht möglich, ihn aus sich selbst heraus zu bestimmen. Erst durch Vergleichung mit 6 anderen Commentarhandschriften ist es uns gelungen, die Compilation in ihre Bestandtheile zu zerlegen, einzelne ihrer Quellen zu entdecken, und auch wo wir dies nicht vermocht, wenigstens die Identität der meisten anonymen Stücke mit andern in ähnlichen Sammlungen enthaltenen Commentarien festzustellen. Hierbei hat sich uns auch über diese Sammlungen selbst, über ihre Quellen und ihr Verhältniß zu einander manche Beleuchtung und Ermittelung ergeben. Die von uns benützten Handschriften sind[4]:

Die Codd. hebr. 152—55 der Stadtbibliothek zu Hamburg[5]).

Cod. hebr. 346 der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München[6]).

Cod. Merzbacher, ערוגת הבשם des Abraham b. Asriel[7]).

Wir behandeln zunächst die Commentarien von bekannten und dann die von unbekannten Verfassern.

Zur Bezeichnung der Handschriften bedienen wir uns folgender Abbreviaturen:

H.[1] = Cod. Hamburg 153
H.[2] = Cod. Hamburg 152
H.[3] = Cod. Hamburg 154

---

[4]) Den Vorständen der Bibliotheken zu München und Hamburg spreche ich hierdurch für die freundliche Uebersendung der HSS. an das hiesige Stadtarchiv, wo ich dieselben benützen durfte, meinen ergebensten Dank aus. Der Freundlichkeit des inzwischen verewigten Mäcens Abraham Merzbacher in München, der mir die mit seinem Namen bezeichnete Handschrift zur Verfügung stellte, sei hier gleichfalls dankbarst gedacht.

[5]) S. Steinschneider a. a. O. S. 56—60.

[6]) S. Steinschneider, Catal. München S. 161—64.

[7]) S. Perles in Grätz Monatsschr. XXVI, 360 ff. und Kaufmann das. XXXI, 316 ff.

H.[4] = Cod. Hamburg 155
M. = Cod. München 346
Mb.= Cod. Merzbacher
N. = Commentar des Machsor Nürnberg.

I. Cod. Hamburg 153 (H.[1]).

Dieser Commentar wird von Zunz (Rit. 196) dem Elieser b. Natan zugeschrieben. Thatsächlich nennt sich derselbe f. 18b an einer Stelle, die sich wörtlich auch im Raben f. 25a findet: אירע פה [במגינצא] מעשה בראש השנה שנת תתקיה׳ .... ויחר אף מורי חמי ר׳ אליקים .... ונתתי אני ר׳ (sic) אליעזר ב״ר נתן לב לדרוש. Da der Commentar auch andere analoge Stellen[8]) mit dem Raben enthält, so ist Zunz' Annahme wohl nicht zu bezweifeln[9]). Aus diesem Commentar finden sich in N., und zum Theil auch in den anderen Handschriften, folgende Nummern:

---

[8]) So die Controverse, ob am Neujahrs- und Versöhnungsfeste והשיאנו zu sagen ist: הגאונים רבינו גרשום ב״ר יהודה ור׳ משלם ב״ר משה היו אומרים בראש השנה וביום הכפורים והשיאנו והגאון רבינו יצחק הלוי בטלו H.[1] 20. In der Parallelstelle des Raben 69 b ist statt רבינו גרשום ב״ר יהודה: רבינו יצחק ב״ר יהודה genannt, daher Rapoport (Biographie Natans Anm. 37) den Meschullam b. Mose zum Zeitgenossen der Lehrer Raschi's macht. Die LA. ist jedoch, wie man sieht, nicht gesichert.

[9]) Doch sind nachweisbar fremde Zusätze in dem Commentar enthalten, die theils vom Abschreiber herrühren, theils andern Werken wörtlich entnommen sind. So liest man f. 39a: ... שכך פירש המפרש גימטריא אבל אני המעתיק מצאתי. f. 21b heißt es: נשאל מאת גור אריה מפני מה תוקעין במוצאי יום הכפורים קודם שיבדיל בחונן הדעת ... ומפי הרב רבי׳ יקר הלוי אמ׳ לי. Die Bezeichnung גור אריה bezieht sich auf Jehuda von Paris (s. Grätz Geschichte VI², 366 und Kohn in Grätz Monatsschr. XXVII, 87), der im Jahre 1166 geboren wurde. Da aber Elieser b. Natan wahrscheinlich noch vor R. Tam (1171) in hohem Alter starb (s. Groß, Mtschr. XXXIV, 306), so kann er Jehuda aus Paris nicht citiren.

Auch die Stelle f. 16b: אף אני שאלתי לרבינו יעקב בר יקר הלוי זצ״ל ואמר לי (s. Steinschneider C. H. 59) kann Elieser b. Natan nicht gehören, da Jakob b. Jakar (Raschi's greiser Lehrer, s. Zunz' Raschi S. 315) im Jahre 1070 starb (s. Juchasin Absch. IV Anf. und Kore Haboroth ed. Cassel 8a u. b), als Elieser b. Natan wohl noch nicht geboren war.

1) Mußaf Neujahr: אתה זוכר, היום הרת עולם, על בן נקוה, אתה נגלית H.[1] 20, R. 330—33.

2) Vorabend des Versöhnungstages: כל נדרי H.[1] 21, R. 350, M. 46[10]).

3) Neïla: אתה הבדלת, אתה נותן H.[1] 21, R. 458, M. 47.

4) Die Hoschanoth. H.[1] 22—26, H.[2] 165—69, R. 481—485. Der Commentar in R. ist hier vollständiger als der in den beiden H. HSS. In diesen ist von למען אמיתך nur der Anfang, von אערוך שועי nur die Hälfte erklärt, in R. wird der Commentar zu beiden Stücken vollständig gegeben. כהושעת אלים wird nur in R. erklärt. Zu כהושעת אדם יציר fehlt in allen 3 HSS. der Commentar. Der Compilator des R. bemerkt: פי׳ מאדם יציר בפך לא מצאתי.

5) Jozer אל נשא ארנן H.[1] 26, R. 8.

6) Maarib des 2. Peßachabends ליל שמורים אור ישראל H.[1] 44—45, R. 86—87. Der Commentar in R. erweist sich (von בנין קרבן פסח, in 3 Stücke, an) hier als Auszug aus H.[1]. Durch das Fehlen eines Blattes werden in H.[1] die Erklärungen

---

10) Die Frage über die Einführung des Kol-Nidre wird in ähnlicher Weise, aber in kürzerer Fassung, auch Raben 69b behandelt. Besonders hervorzuheben ist hier folgende Stelle, die wir nach R, wo der Text am correctesten ist, wiedergeben. Der in Klammer gesetzte Zusatz, der in R. und H.[1] fehlt, ist aus M.: לפיכך נראה לי כמו שראיתי בארץ כנען שאומר ש״צ כל נדרי ג״פ ואינו אומר ככתוב בתורת משה ונסלח על כל פעם ופעם אלא אחר גומרו ג״פ אומר בקול רם ונסלח לכל עדת בני ישראל וכו׳ כלומר הנה היום בא שכתב בו הבטחתינו ונסלח לכל עדת בני ישראל וכו׳ ור׳ מאיר ש״צ לא היה אומר ככתוב בתורת משה עבדך. [וכן נוהגין בוורמשא שאומר ב׳ פעמים כל נדרי ואין משלשין ואין אומר ונסלח בפעם ראשונה ושנייה] (vgl. Maharil, der sich in הלכות ליל יום כפור auf diesen Commentar bezieht). Wir wissen jetzt, von wem die Worte כמו שראיתי בארץ כנען (in Raben 70a וכן נוהגין בכל קהילות ארץ כנען), auf welche Steinschneider Cat. M. 162 und Perles a. a. O. 373 aufmerksam machen, herrühren: von Elieser b. Natan. Vielleicht gehören diesem Autor auch die von Perles das. aus M. angeführten altböhmischen Glossen, resp. die Commentarien, in denen sie vorkommen. In H.[1] bedient sich Elieser b. Natan einer böhmischen Vocabel in der Erklärung zu בעיטרן שורש הוא : בסח מדליקין שקורין בלשון כְּהֵם ריגט. Daß E. b. N. sich in Böhmen aufgehalten, geht aus Raben 8b hervor. Vgl. Zunz G. Schr. III, 83 und Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens in Frankreich und Deutschland S. 110.

zu לי״ש סיע צדק — לי״ש ובח חשאי vermißt und können durch N. ergänzt werden [11]).

Einzelne Stellen lassen vermuthen, daß in N. noch weitere Bestandtheile, insbesondere in dem Commentar zur Mußaf-Keroba Neujahr (vgl. weiter Anm. 115) dem Elieser b. Natan angehören. Doch haben wir uns auf die Anführung jener Nummern beschränkt, die sich durch Vergleichung mit H.[1] als das Eigenthum Elieser b. Natan's mit Sicherheit feststellen ließen.

II. Cod. Merzbacher, ערוגת הבשם des Abraham b. Asriel (Mb.).

Aus dem Pijut-Commentar dieser Handschrift, der 45 Nummern umfaßt [12]), lassen sich 27 Nummern in dem Commentar des Machsor Nürnberg nachweisen, u. zw. die Erklärungen zu: 1) אל אל שדי אתחנן, 2) שאו מנחה, 3) אמת משל היה, 4) שתי פעמים, 5) ידיד עליון, 6) שני זתים, 7) אשחר אל אל, 8) האזינו אבירים, 9) ארעה כי אין זולתך לגאול, 10) יחו לשון, 11) אז כארסת, 12) שאלו שחקים, 13) אודך כי עניתני, 14) אין ברוב מושיע, 15) אור זרוע זרח, 16) מלאכי צבאות בעלצן, 17) ידועי שם, 18) אביר כל גביר, 19) איחד שם, 20) כבודו אפוד, 21) את השם הנכבד, 22) אשנבי שחקים, 23) משרתיו עומדים, 24) אראלים ומלאכים, 25) שננו לשונם, 26) שש מאות, 27) לבעל התפארת.

Unter diesen Nummern enthält Nr. 11 nur ganz kurze Erklärungen von einigen Zeilen, die sich in Mb. finden und von Nr. 15 ist nur der Anfang mit Mb. identisch. Hingegen ist Nr. 25 fast vollständig, bis auf einige Sätze, mit Mb. gleich, während Nr. 26 ausführlicher ist als Mb. In den übrigen Nummern sind die weitläufigen Excurse auf halachischem und grammatischem Gebiete, denen man in Mb. so häufig begegnet, in N. entweder völlig übergangen oder nur kurz wiedergegeben. Auch sonstige Citate werden oft weggelassen, oder deren Autoren nicht genannt. Während beispielsweise רשב״ם in Mb. 38 mal

11) Der Abdruck des Commentars zu ליל שמורים aus H.[1] in שומר ציון 1852 (s. Zunz Ritus) 196) ist uns nicht zu Gesichte gekommen.

12) S. Perles a. a. O. S. 361.

angeführt wird [13]), ist er in den oben angebenen Nummern von N. nur 3—4 citirt. Auch die böhmischen Glossen sind in den meisten Fällen weggelassen und nur hin und wieder angeführt [14]). Hingegen finden sich in den übrigen Stücken nicht selten Erklärungen, die Mb. nicht hat und die daher als Zusätze, andern Commentarien entnommen, zu betrachten sind. Im Ganzen sind es also mit fremden Zusätzen untermischte Auszüge aus Abraham b. Asriel's Arugath—Habbosem, die wir in einem Theile des Nürnberger Machsorkommentars vor uns haben [15]). Daß solche Auszüge aus dem ערגת הבשם, oder kürzere Recensionen dieses Werkes [16]) im Umlaufe gewesen sind,

[13]) S. Perles S. 367 ff. u. Kaufmann a. a. O. S. 420 ff.

[14]) Zu dem von Perles S. 372 zusammengestellten 16 böhmischen Glossen, die Kaufmann S. 318 um Eine vermehrt hat, sind aus Mb. noch drei hinzuzufügen כי פי' הוגד לי פּוֹבִידַנוּ (povidano) ואין פי' פּוֹבֵידַן (19 b). ומעגל בלש' כנען או'קו'ל (ocolo) (50 a). במזמור ג"ז אשכבה להטים בלשון כנען אוגננצי (84 b) (N. 11 a אוגננציאה).

Aus N. seien hier noch 6 böhmische Vocabeln angeführt:

פנס והוא בלש' כנען פוחודנא (אילת השחר 10 b)

רדידי פי' תבשיטי בל' כנען לַנַא (עיזוז עדירין 68 b)

שקול גרגירא ולוקח כדפסא אפיד בל' כנען מֵירְק (אלהים בצעדך 74 a)

פרקדן אדם שיושב על גבו פי' וְנַק בל' כנען (das.)

וי"א משום דפים הנקראים לש' כנען ויסלא (שבייה ענייה 129 b)

דלפה לש' כנען פקפלא (אלהים לא אדע 134 a) vgl. auch weiter Anm. 37 und 41.

[15]) Auch die in N. enthaltenen Erklärungen zu den im poln. Rit. zwischen פסח und שבועות üblichen Pijutim: 1) ויושע אור ישראל, 2) שבייה ענייה, 3) אריות הדיחו, 4) אלהים לא אדע, 5) אלהי בך אחבק, 6) יקוש בעיניו, 7) אהלל בצלצלי שמע, 8) אלהי ימי שנותי כלו, zu welchen in der fragmentarischen Merzb. HS. der Commentar fehlt, sind dem ערגת הבשם entnommen. Die in denselben vorkommenden böhmischen Vocabeln und die stereotype Formel והאומר . . . טועה, die Abraham b. Asriel bei Zurückweisung abweichender Meinungen gebraucht, ließ mich von vornherein an diesen Autor denken. Durch die Freundlichkeit des Herrn Dr. Berliner konnte ich nachträglich seine aus der Vatican. HS. 301, die eine Ergänzung von Mb. bildet, (s. Perles 360) gemachten Excerpte mit N. vergleichen und meine Vermuthung zur Gewißheit erheben, da eine Anzahl der ausgezogenen Stellen sich in den genannten Nummern findet.

[16]) Nach Kaufmann S. 318 hätte Abraham b. Asriel selbst eine zweite Recension seines Werkes veranstaltet, die uns in Mb. vorliegt.

beweist die Merzb. HS. selbst. In derselben ist nämlich zum Ofan יחו לשון in Nr. 40 ein ausführlicher Commentar und in Nr. 37 ein Auszug aus demselben gegeben. Dieser Letztere stimmt aber wörtlich, bis auf einzelne kleine Zusätze, mit dem Commentar des Machsor Nürnberg 9a überein. Sogar der Hinweis: ועיין ברף או בקול רעש גדול findet sich in beiden Auszügen, während er in dem ausführlichen Commentar fehlt. Auch der Commentar zu Nr. 26 scheint im Mb. nur ein Auszug zu sein, während der ausführlichere Commentar, wie bereits erwähnt, in N. enthalten ist. In Letzterem finden sich Citate wie ומפרש רבי׳ מאיר אביו של רבינו תם, die ihrer Form nach sicherlich Abraham b. Asriel angehören [17]) und Erklärungen von חר׳ משה בר חסדאי, der auch sonst so häufig von ihm citirt wird [18]), und doch fehlen dieselben in Mb. Auch sonst sind in N. die Citate zuweilen in der ursprüglichen Form erhalten, während sie in Mb. geändert erscheinen [19]), wie in dem Commentar zu ידיד עליון: ואני שמעתי מפי הר׳ אלעזר הדרשן לכן כתב ידכה בה׳ רמז שהנחת תפילין ביד למעלה מה׳ פרקים (N. 216 b). הר׳ אלעזר פירש ה׳ יתירה שבידכה היינו ה׳ פרקי היד שמנוח בקיברות (Mb. 25 b). In der Regel jedoch findet das umgekehrte Verhältniß statt, wie Mb. 64 b: ראיתי בס׳ מאזנים שאין לומר und die entsprechende Stelle N. 117a: ראה המפרש בספר [מאזנים] שאין לומר.

Auch aus dem 2. Theile von Mb., der zumeist Erklärungen zu den Selichoth enthält, findet sich ein Theil in N., u. zw. die Erklärungen zu folgenden 11 Nummern: 1) אין לנו פה להשיב, 2) איה כל נפלאותיך, 3) את הברית, 4) אדון בפקדך, 5) אנוש רימה, 6) אך בך מקוה ישראל, 7) אם אמרי אשכחה, 8) את ה׳ בהמצאו, 9) תחרות רוגז, 10) אמנם אנחנו חטאנו, 11) אזן תחן.

Die Erläuterungen zu diesen Selichoth stimmen ohne erhebliche Abweichungen oder Kürzungen zumeist wortgetreu mit Mb. überein. Nur der Commentar zu Nr. 3 ist in N. ausführlicher als in Mb. Die Autorschaft Abraham b. Asriels wird

17) Vgl. die Citate bei Perles S. 366 und 369 ור׳ שלמה אחי ר׳ תם.

18) S. Perles S. 364 und Kaufmann S. 412 ff.

19) Vielleicht von dem Abschreiber, s. weiter Anm. 26.

bei diesem Selicha-Commentar von Perles S. 362 angezweifelt, weil sich derselbe — im Gegensatze zum Pijut-Commentar — „sehr kurz faßt, fast gar keine Autoren citirt, nur einmal ein böhmisches, dagegen an mehreren Stellen französische Wörter gebraucht.“

Nachdem sich uns jedoch durch Vergleichung des Mb. mit N. ergeben hat — und, wie wir oben gezeigt, auch aus Mb. selbst hervorgeht — daß aus dem weitläufigen Pijut-Commmentar Abraham b. Asriels Auszüge angelegt worden sind, in denen die citirten Autornamen und die slavischen Vocabeln des Originalwerkes meist weggelassen wurden, sind wir wohl zu der Vermuthung berechtigt, daß ähnliche Excerpte auch aus dem Selicha-Commentar Abraham b. Asriels verfertigt wurden, und daß es diese Auszüge sein dürften, die uns im II. Theile von Mb. und in den mit demselben übereinstimmenden Nummern von N. vorliegen. Indeß lassen sich auch unverkennbare Spuren Abraham b. Asriels im II. Theile des Mb. nachweisen; so in den kurzen Erklärungen zu סלח נא אשמות und כי הנה כחומר f. 104 b, wo die diesem Autor eigenthümlichen Formeln והאומר .... טועה[20]) und והמבין יבין[21]) vorkommen. Bei der Selicha אנוש רימה ארון בשפטך f. 110 a sind wir schon durch die böhmische Vocabel כפים בלי׳ כנען סוק an Abraham b. Asriel zu denken berechtigt. Aber auch da, wo französische Vocabeln mitgetheilt werden, mögen im Originale böhmische Uebertragungen gestanden haben. An einer Stelle sind wir dies nachzuweisen in der Lage. In dem Commentar zu der Selicha אם עונינו אנו כנו liest man: (114 b) עלופים פַּשְׁמִיר בלע״ז (pâmer)[22]) כמו תתעלפנה הבתולות. Die analoge Stelle lautet in N. 428 b: ועלופים בלש׳ כנען אוֹמְדְלֵנִי כמו תתעלפנה הבתולות[23]). Das böhmische omdlena bedeutet, „ohnmächtig werden“ wie das französische pâmer. In N. ist also das böhmische Wort aus dem Originale beibehalten, in Mb.

20) S. oben Anm. 15.

21) S. Kaufmann S. 320.

22) S. Perles S. 362 Anm. 2.

23) Die übrigen Erklärungen zu dieser Selicha sind in beiden Handschriften nicht vollkommen identisch, haben aber viele Sätze gemeinsam.

durch das französische Wort übersetzt. Ein Franzose, vielleicht ein Schüler Abraham b. Asriels, scheint eben die Auszüge gemacht[24]) und die slavische Vocabel des Originalcommentars ins Französische übertragen zu haben.

Die letzten stark lädirten Folien des Mb. können durch N. ergänzt werden, so insbesondere die Selichanummern 77, 89, 92, wie denn überhaupt bei einer etwaigen Edition des ערגת הבשם der Commentar des Machsor Nürnberg[25]) zu Rathe zu ziehen sein wird[26])

---

[24]) Doch sind unzweifelhaft auch fremde, Abraham b. Asriel nicht angehörige Stücke in dem II. Theile des Mb. enthalten. Denn die Selichoth איך אשא ראש (Nr. 68 und 81), סלח נא אשמות (Nr. 6 Abs. 1 und Nr. 70), כי הנה כחומר (Nr. 25 und Nr. 6 Abs. 2) haben je zwei von einander verschiedene Commentarien, oder Bruchstücke derselben, so daß je eine Nummer dieser Stücke dem Abraham b. Asriel jedenfalls abgesprochen werden muß. Auch ומי יעמוד חטא (Nr. 55) ist als Fortsetzung von תעלת צרי (Nr. 91) noch einmal commentirt; nur der Schluß beider Erklärungen ist identisch. Außerdem sind die verschiedensten Trümmerstücke in diesem Theile des Mb. zusammengewürfelt; so ist ein Fragment des Commentars zu אצעק (Nr. 12) an Nr. 25 und ein solches zu כי הנה כחומר an Nr. 6 angefügt, so daß hier von dem einheitlichen Werke eines Autors überhaupt nicht die Rede sein kann. Auch sind es nicht lediglich Selichoth, die hier commentirt werden. sondern auch andere Gebetstücke, wie אוחילה, היה עם פיפיות, לאל, עולם הרת היום, כל נדרי, יעלה תחנונינו. Hiernach ist Perles S. 362 zu berichtigen.

[25]) Der Text ist in N., wenn auch nicht überall correct, so doch was die aus dem ערגת הבשם stammenden Stücke betrifft, nicht so verderbt, wie in Mb. Hier sei nur die von Perles S. 373 mitgetheilte corrupte Stelle זה הלשון סברא רבה nach N. in זה הלשון בבר' רבה berichtigt.

[26]) Die von Perles und Kaufmann gelieferten Verzeichnisse der von Abraham b. Asriel angeführten Autoren sind noch durch folgende Namen zu vervollständigen:

Elasar hadarschan als Zeitgenosse angeführt (s. oben S. 167).

Elieser aus Metz; die Gaonim: Amram, Zemach, Scherira und Samuel b. Chofni, sämmtliche bei einer halachischen Disputation über Tephillin (Mb. 30 a u. b).

Isaak, Lehrer des Abraham b. Asriel. In der Ahaba ידיד עליון zu den Worten וארבעה לראש קבועה: פי' התורה קבעה לתפילין של ראש ד' בתים שנאמר ולטטפת טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים: (Synhedrin 4 b) וא"ת מחדא לטטפת נפקי ד' בתים וחד לגופיה ושלישי למה ושמעתי ממורי הר' יצחק נ"ע

Stücken dieselben Erklärungen in zwei oder auch in sämmtlichen drei Codices zu finden sind. Zunächst ist zu bemerken, daß etwa $^3/_4$ des defecten H.[3] mit H.[2] identisch ist. H.[2] und M. haben wiederum viel Gemeinsames unter einander und mit N. Ueberhaupt ist die Anlage dieser drei zuletzt genannten Handschriften die gleiche. Was wir oben (S. 161) von N. gesagt, gilt auch von H.[2] und M. Es sind nicht einheitliche Commentarien eines Autors, sondern Sammelwerke [28]), deren Bestandtheile auf verschiedene Quellen zurückzuführen sind [29]). In Folgendem sollen die Stücke verzeichnet werden, die aus unserem Machsor-Commentar, in den drei in der Ueberschrift genannten HSS. enthalten sind:

Schacharit des 1. Neujahrstages.

אדרת ממלכה, אבן חוג, אתחיל יום פקודה; H.[3] 24 מלך אזור H.[2] 106—108; לאל עורך דין, מלך במשפט M. 5—6.

Mußaf des 1. Neujahrstages.

Der Commentar zum ganzen Mußaf mit Ausnahme des מלך עליון אל דר H.[2] 109—121; ונתנה תוקף M. 89, כי מקדישך, היה עם פפיות M. 20.

Schacharit des 2. Neujahrstages.

אשר מי יעשה, מלך עליון אמיץ המנשא M. 37; Ersteres auch H.[2] 122 [30]).

---

[28]) Vgl. deren Beschreibung in Steinschneiders Catal. v. H. u. M.

[29]) Daher ist Perles' Behauptung (a. a. O. S. 362), daß „Cod. München 346 von einem Böhmen verfaßt sein müsse, weil er öfters hebräische Vocabeln durch böhmische erklärt", dahin zu modificiren, daß der Compilator dieses Codex einzelne Stücke seines Sammelwerkes einem des Böhmischen kundigen Autor entlehnt habe, der in dem Commentar zu כל נדרי, wie wir bereits nachgewiesen, Eliezer b. Natan gewesen; s. oben Anm. 10. Auch Zunz ist der Ansicht, daß dieser Cod. aus Joseph Kara und Eliezer b. Natan geschöpft hat; s. Steinschneider Cat. M. S. 162.

[30]) In M. und H.[2] sind außerdem noch identisch (aber nicht mit N.) die Erklärungen zu אדר והוד, שלחתי במלאכות, תמים פעלך, אמרתך צרופה.

durch das französische Wort übersetzt. Ein Franzose, vielleicht ein Schüler Abraham b. Asriels, scheint eben die Auszüge gemacht[24]) und die slavische Vocabel des Originalcommentars ins Französische übertragen zu haben.

Die letzten stark lädirten Folien des Mb. können durch N. ergänzt werden, so insbesondere die Selichanummern 77, 89, 92, wie denn überhaupt bei einer etwaigen Edition des ערוגת הבשם der Commentar des Machsor Nürnberg[25]) zu Rathe zu ziehen sein wird[26])

---

[24]) Doch sind unzweifelhaft auch fremde, Abraham b. Asriel nicht angehörige Stücke in dem II. Theile des Mb. enthalten. Denn die Selichoth איך אשא ראש (Nr. 68 und 81), סלח נא אשמות (Nr. 6 Abs. 1 und Nr. 70), כי הנה כחומר (Nr. 25 und Nr. 6 Abs. 2) haben je zwei von einander verschiedene Commentarien, oder Bruchstücke derselben, so daß je eine Nummer dieser Stücke dem Abraham b. Asriel jedenfalls abgesprochen werden muß. Auch ומי יעמוד חטא (Nr. 55) ist als Fortsetzung von תעלת צרי (Nr. 91) noch einmal commentirt; nur der Schluß beider Erklärungen ist identisch. Außerdem sind die verschiedensten Trümmerstücke in diesem Theile des Mb. zusammengewürfelt; so ist ein Fragment des Commentars zu אצעק (Nr. 12) an Nr. 25 und ein solches zu כי הנה כחומר an Nr. 6 angefügt, so daß hier von dem einheitlichen Werke **eines** Autors überhaupt nicht die Rede sein kann. Auch sind es nicht lediglich Selichoth, die hier commentirt werden. sondern auch andere Gebetstücke, wie היה עם פיפיות, אוחילה לאל, היום הרת עולם, כל נדרי, יעלה תחנונינו. Hiernach ist Perles S. 362 zu berichtigen.

[25]) Der Text ist in N., wenn auch nicht überall correct, so doch was die aus dem ערוגת הבשם stammenden Stücke betrifft, nicht so verderbt, wie in Mb. Hier sei nur die von Perles S. 373 mitgetheilte corrupte Stelle זה הלשון סברא רבה nach N. in זה הלשון בבר' רבה berichtigt.

[26]) Die von Perles und Kaufmann gelieferten Verzeichnisse der von Abraham b. Asriel angeführten Autoren sind noch durch folgende Namen zu vervollständigen:

Elasar hadarschan als Zeitgenosse angeführt (s. oben S. 167).

Elieser aus Metz; die Gaonim: **Amram**, **Zemach**, **Scherira** und **Samuel b. Chofni**, sämmtliche bei einer halachischen Disputation über Tephillin (Mb. 30 a u. b).

Isaak, Lehrer des Abraham b. Asriel. In der Ahaba ידיד עליון zu den Worten וארבעה לראש קבועה: פי' התורה קבעה לתפילין של ראש ד' בתים שנאמר ולטטפת טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים: (Synhedrin 4 b) וא"ת מחדא לטטפת נפקי ד' בתים וחד לגופיה ושלישי למה ושמעתי ממורי הר' יצחק נ"ע

Stücken dieselben Erklärungen in zwei oder auch in sämmtlichen drei Codices zu finden sind. Zunächst ist zu bemerken, daß etwa $^{3}/_{4}$ des defecten H.^{3} mit H.^{2} identisch ist. H.^{2} und M. haben wiederum viel Gemeinsames unter einander und mit N.. Ueberhaupt ist die Anlage dieser drei zuletzt genannten Handschriften die gleiche. Was wir oben (S. 161) von N. gesagt, gilt auch von H.^{2} und M. Es sind nicht einheitliche Commentarien eines Autors, sondern Sammelwerke [28]), deren Bestandtheile auf verschiedene Quellen zurückzuführen sind [29]). In Folgendem sollen die Stücke verzeichnet werden, die aus unserem Machsor-Commentar, in den drei in der Ueberschrift genannten HSS. enthalten sind:

Schacharit des 1. Neujahrstages.

מלך אזור H.^{3} 24; אדרת ממלכה, אבן חוג, אתחיל יום פקודה, H.^{2} 106—108; מלך במשפט, לאל עורך דין M. 5—6.

Mußaf des 1. Neujahrstages.

Der Commentar zum ganzen Mußaf mit Ausnahme des מלך עליון אל דר H.^{2} 109—121; ונתנה תוקף M. 89, כי מקדישך, היה עם פפיות M. 20.

Schacharit des 2. Neujahrstages.

אשר מי יעשה, מלך עליון אמיץ המנשא M. 37; Ersteres auch H.^{2} 122 [30]).

---

[28]) Vgl. deren Beschreibung in Steinschneiders Catal. v. H. u. M.

[29]) Daher ist Perles' Behauptung (a. a. O. S. 362), daß „Cod. München 346 von einem Böhmen verfaßt sein müsse, weil er öfters hebräische Vocabeln durch böhmische erklärt", dahin zu modificiren, daß der Compilator dieses Codex einzelne Stücke seines Sammelwerkes einem des Böhmischen kundigen Autor entlehnt habe, der in dem Commentar zu כל נדרי, wie wir bereits nachgewiesen, Eliefer b. Natan gewesen; s. oben Anm. 10. Auch Zunz ist der Ansicht, daß dieser Cod. aus Joseph Kara und Eliefer b. Natan geschöpft hat; s. Steinschneider Cat. M. S. 162.

[30]) In M. und H.^{2} sind außerdem noch identisch (aber nicht mit N.) die Erklärungen zu אדר והוד, שלחתי במלאכות, תמים פעלך, אמרתך צרופה.

Kol-Nidre.

כל נדרי[31], אמנם אשמינו M. 46—49; Letzteres auch H.^{2} 148[32], אותך אדרוש M. 71[33].

Schacharit des Versöhnungstages.

אפסי, אך אתים, אנא אלהים[35], מלכותו[34], אז ביום כפור
ובכן מי לא — מי יתנה, האדרת, מי כמוך אדיר, ארץ, H.^{3} 1—9;
אין מספר, אילי שחק, על ישראל[36], אך אתים, אז ביום כפור
ובכן מי לא — מי יתנה M. 24—25 und 51—58; האדרת H.^{2} 151.

Die Rahitim zu ובכן מי לא וכו' haben in allen drei HSS. denselben Commentar wie N.

Mußaf des Versöhnungstages.

מעשה, אין ערוך, אשא דעי, צפה בבת, יום מימים, שושן עמק
אז מלפני בראשית, אילי מרום, אמיצי שחקים, אשר אומץ, אלהינו
M. 73—81; die erstgenannte 4 Stücke auch H.^{2} 157; שושן עמק auch H.^{3} 16, aber nur bis שתילי גבעות; hier fehlen mehrere Blätter und das folgende Blatt beginnt seine Erklärungen erst mitten in dem ersten Stücke der Aboda אמיץ כח zu den Worten: ופצו סור נגדיך.

Die Aboda אמיץ כח hat in allen drei HSS. denselben

---

31) Dasselbe auch in dem Commentar des Elieser b. Natan; siehe oben S. 164.

32) Die Ueberschrift lautet hier: לליל כפור דר' יוסי ב"ר אביתור היתום, vgl. Zunz S. P. S. 163, G. Schr. III, S. 145. In H.^{2} erstreckt sich der Commentar bis zur Strophe ש, in N. u. M. nur bis כ und dann folgt die Schlußstrophe תעלה ארוכה.

33) In M. folgt noch ein zweiter Commentar zu אותך אדרוש mit der Bemerkung am Schlusse: ע"כ מטבע אחרת f. 73. Dieser Commentar ist mit H.^{2} 178 identisch.

34) N. hat hier einen größeren Zusatz שמעתי וראתי בשם ר' שמואל, der in H.^{3} fehlt; s. weiter S. 189.

35) Der Commentar zu אחדת, אנוש מה יזכה, תאות נפש, אמצת, אימיך נשאתי, מורה חטאים, ist in M. 51—53 und H.^{3} 2—4 identisch. Dieselben Erklärungen zu אנוש מה יזכה hat auch H.^{2} 150.

36) H.^{2} 151 und H.^{3} 4 haben zu על ישראל einen identischen von M. und N. verschiedenen Commentar.

Commentar wie R., in M. jedoch erst vom zweiten Stücke נלוים an [37]), $H.^2$ 158—160, $H.^3$ 17—20, M. 81—86.

Mincha und Neila.

Die Kerobot M. 87—88 und $H.^2$ 160—61. אתה נותן, אתה הבדלת M. 47 [38]).

1. Tag Sukkoth.

אבתיר, אאמיר, אימתי בחיל $H.^3$ 32—36; Letzteres auch $H.^2$ 164. אז היתה ist nur $H.^3$ commentirt.

2. Tag Sukkoth.

אאמיץ, ארחץ bis zum Silluk כי אקח מועד $H.^3$ 36—41; die ganze Keroba ארחץ auch $H.^2$ 161—64.

Die Hoschanoth [39]) $H.^2$ 165—69 [40]).

Peßach.

1. Tag ברח דודי $H.^2$ 55; 2. Tag אסירים אשר בכושר $H.^2$ 64; 8. Tag אימת נוראותיך $H.^2$ 67—69.

Sabbat-Pijut.

אין צור חלף, אודך כי אנפת Sab. Chanuka, die Kerobot zu den vier hervorragenden Sabbaten und die Schibata zu שקלים und החודש $H.^2$ 6—30; אל אל חי ארנן, אריות הדיהו Sulat zwischen Peß. u. Schab., יום ליבשה Geula יתרו $H.^3$ 27—28.

---

37) In dem ersten Stücke des Commentars zu der Aboda אמיץ sind in M. zwei böhmische Erklärungen enthalten: רבים בלשון בנען גְרוּרִי (82a) und איבר לשון בנען רְמַאי (82b), vgl. Perles S. 373. Dieses Stück gehört wohl einem andern Autor als der übrige Commentar zur Aboda, vielleicht Elieser b. Natan; s. oben Anm. 10. Demselben Autor gehört wohl auch der Commentar in R. zu אלי הצדק in der Keroba zum 7. Peßachtage, wo איבר ebenfalls לשון בנ' רְמַאי erklärt wird.

38) Auch im Commentar des Elieser b. Natan, s. oben S. 164.

39) Aus dem Commentar des Elieser b. Natan, s. oben S. 164.

40) In $H.^2$ folgt darauf der Commentar zu נשנה f. 69 ff. Das erste Stück אך בזה — יבדיה stimmt wörtlich mit $H.^3$ überein. Von da ab sind die Erklärungen verschieden. In $H.^3$ bricht der Commentar in der Mitte des Stückes בנמו ארץ ab, der Cod. ist hier defect.

Kinoth.

In H.^{2} 90—103 sind 18 Kinoth commentirt, von denen 17 Nummern meist wörtlich mit N. übereinstimmen. Nur zu איכה אשפתו sind die Erklärungen in beiden HSS. verschieden [41]).

Selichoth.

Von dem Commentar zu den Selichoth in N. finden sich in den andern HSS. folgende Stücke:

אני יום אירא	M. 128,	H.^{2} 130,	H.^{3} 30.
תורה הקדושה	„ 117,	„ 135.	
שערי שמים	„ 118,	„ 144.	
אמנם אנחנו חטאנו	„ 124,	„ 177.	
אין כמדת בשר	„ 130,	„ 135.	
תעלת צרי	„ 141,	„ 131.	
אדברה תחנונים	„ 88,		„ 21.
זכור ברית	„ 121.		
תשוב תרחמנו	„ 124.		
איה כל נפלאותיך	„ 125.		
אוילי המתעה	„ 125.		
את ה' בהמצאו	„ 127.		
אזון תחן	„ 127.		
תוחלת ישראל	„ 132.		
תחרות רוגז	„ 134.		
אדם איך יזכה	„ 148.		
אב לרחם		„ 130.	
אין מי יקרא		„ 133.	
תבא לפניך שועת		„ 133. [42])	

[41]) Der Commentar dieses Stückes in H.^{2} gehört einem Deutschen, wie gleich zu Anfang desselben die deutsche Vocabel beweist: אשפה שלו פתוח ומוכנת להוציא החין כּוֹכֶר (Köcher) בלש' אשכנז (vgl. Raschi zu Threni 3, 13); die Erklärungen zu dieser Elegie in N. rühren von einem des Böhmischen kundigen Autor her, denn רוח רפתה בי wird erklärt: בלש' כנ' אוסלאבילסא (uslabil sa, schwächte sich).

[42]) Die Erklärungen zu תחרות רגז, את ה' בהמצאו, איה כל נפלאותיך, אמנם אנחנו sind auch im Mb. enthalten; s. oben S. 167.

Zu M. und H.^{2} sind noch die Commentare zu folgenden Selichoth identisch:

Zu den Quellen des Nürnberger Machsor-Commentars gehören ferner:

1. Josef Kara. Im Commentar zu Geschemgebet (N. 487—493) findet sich an mehr als 20 Stellen die Unterschrift ר׳ יוסף. Daß hier Josef Kara gemeint ist, geht aus der genugsam bekannten Art seiner Erklärungen hervor. Hier einige Proben:

In dem Stücke אפיק מען: טעמים אחבר לשון אחבירא עליכם במילים. חיילים אגבר ארבר עליו רעים כל עצמותי הנצבים לפניו. טיפי ניתורים אדבר כמו הטף אל דרום ניתור לשון ניתור בהם אל הארץ כלומר דברי דילוגין וסירוגין אוציא מפי בן אדם הירא ודואג מפני השליט. ולא כמתגבר לבא בחוזק בפה מלא לשאול. אי נמי טיפי ניתורים כמו הולך וטפוף אדבר בספר׳ בפרש׳ האזינו יערף כמטר לקחי היה ר׳ יהודה אומר לעולם כונם אדם דברי תורה כללות וכולן כשם שאתה כונסן כללות כך אתה מוצאן כללות. תיזל כטל ולא כטיפי הללו של מטר גדולות אלא כטיפין של טל שהן קטנות. ר׳ יוסף (488 a).

In dem Stücke אקשטה: צבאות רביבים המרביבים מים לא שמעתי בדבר זה. ומצאתי בדברי ר׳ יוסף רבים לשון ערבי הקנה שמעבידין עלה כנור והוא כמין קשת ויתד על גביו בולזון בל״ע . . . ר׳ יוסף אומר צבאות רביבים המרבים מים לשם הוא דורש על שם נקראו רביבים שמרבים מים והם טיפי מטר דקות ויורדות בנחת והם מגשימות יותר ממטר שוטף ורבנן קראו לה שרפילא (489 b).

Joseph Kara ist wohl der Referent der Erklärungen zu שושן עמק, die in N. M. H.[2] und H.[3] identisch sind.[43]) Wir lassen hier dieselben unter Zugrundlegung des Textes in M. folgen: בעת מטו יסודתיה בזמן שחרב הבית. בטחה בחין מוסדותיה בחין שערכו אבות שהן מוסדותיה, בחיו שערך אברהם דכ׳ לא אוחריש בדיו ודבר גבורות וחין ערכו[44]). בם תקעה יסודתיה זהו

שבת הכסא	M.	118	H.[2]	145
אל באפך	„	121	„	177
השם אלהי צבאות	„	142	„	145
אשת נעורים	„	143	„	145.

[43]) S. oben S. 173.

[44]) Job 41, 4.

שאמר הכתוב ויתד תהיה לך אל אזניך[45]) על התפילה שהם. אזניך מהו ויתד תהיה לך על אזניך אמר להם הקב"ה לישראל הוו מזכירין לפניי אבות העולם בראש התפילה[46]) שאין לכם יתד תקועה להתלות בה אלא[47]) בהזכרת אבות וזהו שיסד בם תקעה יסודותיה. והיה בשבתך חוץ וחפרת בה בשתחובו חובת גלות ובטחת[48]) בהזכרת[49]) האבות בראש התפילה ושבת עד ה' וכסית את צאתך את עוניך[50]) וזהו שיסד בטחה בחין מוסדותיה הם האבות וכן פי' אחי אבא ר' מנחם בר' חלבו משמו של ר' יהודה בר ר' משה הדרשן[51]) זצ"ל (73 b)

Nach diesem Citate ist also der Commentator von שושן Joseph Kara, der eine Erklärung seines Oheims Menachem b. Chelbo anführt.[52]) In H.[2] lautet jedoch dieses Citat: וכן פי' ר' עתניאל ב"ר אפרים[53]) ומה שפי' למען בטחה בחין מוסדותיה בהין שערך על הסדומיים לא כן שמעתי אלא אחרון שמעתי והוא עיקר (157 a) In H.[3] und N. fehlt die Stelle 'וכן פי mit der Anführung des Autors. Indeß scheint die LA. in M. richtig zu sein, denn auch eine HS. Parma liest: כן פי' אחי אבא ר' מנחם בר חלבו משמו של ר' יהודה בר משה הדרשן זצ"ל[54]).

2. Natan b. Machir. Zu אבן חוג (Schacharit Neujahr) hat Mi. f. 2—3 einen vollständigen Commentar, der mit der Bemerkung schließt: כך שמעתי. ומפי ר' נתן ב"ר מכיר שמעתי אומר Die nun folgenden Erläuterungen zu drei aufeinander folgenden Strophen[55]) (von גבעת שרש an) stimmen bis auf die zu

[45]) Deut. 23, 14.

[46]) So in den andern MSS.; M. hat hier בראש השנה.

[47]) So in N.; אלא fehlt in den andern MSS.

[48]) So die übrigen MSS.; M. liest ובהבטחה.

[49]) N. liest בזכות.

[50]) So in H.[2]; M. liest את ציאת עוונך.

[51]) So hat Cod. Parma, s. weiter; in M. steht בר ר' הדרשן.

[52]) S. Steinschneiders Cat. M. S. 162.

[53]) Daher wird bei Zunz, Ritus S. 199 als Commentator des שושן Menachem b. Chelbo und S. 100 Otniel b. Ephraim angegeben; es handelt sich jedoch um ein und denselben Commentar.

[54]) S. Ozar Nechmad I, S. 107.

[55]) Hieraus ergibt sich wohl, daß Natan b. Machir nicht bloß gelegentlich schwierige Pijutstellen erläutert, sondern einen fortlaufenden Pijutcommentar erfaßt hat. In Zunz Ritus S. 28 wird unter den

מארבעה בנים mit den Erklärungen in N. f. 318a, wenn auch nicht immer dem Wortlaute, so doch dem Sinne nach überein. Die Verschiedenheit der Fassung läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß in M. die Erklärungen vom Hörensagen mitgetheilt werden, während der Compilator des N. den Commentar des Natan b. Machir vor sich gehabt haben mag.[56]) Wir stellen hier die beiden Texte zur Vergleichung neben einander:

Cod. München 346.

גבעת שורש היא היא רחל מאוסת בונים שלא היתה ראויה לאבות הבונים את העולם בשבטים שהרי עקרה נמאסו מן הבונים ועליה נדרש אבן מאסו הבונים. רובעה היום בראש השנה נפקדה רחל ונגזר עליה שתהא מארבע [אמהות] שהן יסוד לישר׳ כאבני הבניין. . . .

האדמון כבט שלא חלה כמו כי חלה וגם ילדה ציון כשראה עשו שלא ילדה רחל אמ׳ עכשיו יגרשינה יעקב ואקחנה והיא נתבהלה על כך, ופיללה רבים הרבה רעים היזקיקה עמה לבקש רחמים על תוחלת זו שאותו רשע מצפה ויתפללו לפרותה מזיד ולא תתחלל בידו וכן מפורש בבר׳ רבה ויזכור אלהים את רחל זש״ה פדה בשלום נפשי זה יעקב מקרב לי שלא תקריב אלי עצתו של אותו רשע שלא יאמרו זו שילדה יטלנה יעקב עמו חו שלא

Machsor Nürnberg.

גבעת שורש מאוסת זה רחל שהיתה עקרה מתחילה רובעה היום מארבעת אבנים שפקדה הק׳ בהיום הזה וכילל אותה בכלל האמהות שהיא חשיבה כא׳ מד׳ אמהות. . . .

האדמון כבט שלא חלה שלא ילדה כמו כי חלה וגם ילדה וגו׳ צבה לקחתה לו ונתבהלה שהיה אומ׳ עשו כשראה שלא ילדה רחל ליעקב לא יטילנה עמו הרני נוטלה ממנה על כרחו ונתבהלה רחל כשביקש עשו לקחתה ופיללה רבים בעד התוחלה שהיה עשו מייחל לקחתה שהיו מבקשים עליה רחמים לפדותה מזיד הוא עשו ולא חוללה לא תהא מחוללת בו וכך דור׳ בבר׳ רב׳ ויזכר אלהים את רחל וזה שאמר זכר בה חסדו ואמונתו פדה בשלום נפשי מקרוב לי פדה בשלום זה יעקב מקרוב לי שלא תקריב לי עצתו של אותה רשע אל יאמר

ältesten Pijuterklärern Natan b. Machir nicht genannt; s. jedoch Lg. S. 161 Anm. 4, vgl. auch Steinschneider Catal. M. S. 162.

[56]) H.[2] 107 stimmt mit N. überein.

Machsor Nürnberg.

זו שילדה יטילנה עמו דא"ר יודן בשם ר' אייבו בהרבה תפילות נפקדה רחל דכת' ויזכ' אלהים את רחל בזכות אחותה וישמע אלהים בזכות יעקב ויפת' את רחמה בזכות אמהות זכר לה יושר ארחות מהו ויזכר אלהים את רחל הדין נותן שהזכירה שהכניסה צרתה לביתה שאלהים משמש מידת הדין עובר להמיר בבטן אחות לפי שבדין נזכר' יסד כנגדו זכר לה יושר ארחות דמשמ' צדיק וישר הוא לשלם לכל בריה כפי פעולתם והעובר שהיה בבטן לאה נתחלף בבטן רחל אחותה כדור' בתנחומ' ואחר ילדה אחר שנתעברה נכנסו כל האמהות ואומ' רבש"ע לא תהא אחותי' כאחת מן השפחות לפי שבולם ילדו' כ' שבטים יהי רצון ששני שבטים שעתיד יעקב להעמיד שיהו מרחל ואחר שעיברה רחל את דינה יוס' שהיה בבטן לאה המיר בבטן רחל [58].

Cod. München 346.

ילדה אל יטלנה עמו, כי ברבים היו עמדי אמר ר' יודן בהרבה תפילות נפקדה רחל [רחל] [57] בזכותה את רחל בזכות אחותה וישמע אלקים בזכות יעקב ויפתח את רחמה בזכות האימהות זכר לה הקב"ה יושר ארחות לרחל וצניעות שבה ובשכר זה המיר עובר בבטן אחותה לאה ונהפך לנקיבה ואותו השבט שבמעיה נפל בגורלה של רחל דתני' בבר' רבה אמר ר' יהודה בן פזי ואחר ילדה בת עיקר ברייתה של זכר היה ומתפילתה של רחל נעשית נקיבה ומדרש ר' תנחומא מפר' ואחרת ילדה בת לא נאמר אלא ואחר ילדה בת רמז שתחילה היה זכר ועוד תניא ויזכור אלקים את רחל והדין נותן שהכניסה צרתה לביתה. וכן ישר והוא עיקר.

Zur Charakteristik der Erklärungsweise des Natan b. Machir sei hier aus dem Commentar zu תפן במכון (מוסף ר"ה) in M, f. 9b noch folgende Stelle angeführt: ר' נתן בר' מכיר אומר גלה בזכרון בשילוש ברית מפני מה נאמ' זכירת אבות בתוכחות הראשונים ובתוכחות האחרוני' לא נאמר [אלא] אלה דברי הברית [59] ראשונים שגילו מעשים ולא כיסו עוונם נתגלה קיצם לסוף שבעים

---

[57]) Vgl. Midr. Beresch. Rabba Cap. 73.

[58]) Vgl. Midr. Tanchuma ed. Buber zu Gen. 30, 22 und Bubers Anm. 122 das.

[59]) Deutr. 28, 69.

לכך נתגלו[60]) אבות ובריתם באם בחקותי[61]) אחרונים סיתמו מעשיהם ועברו במחשך לעשות עין כאילו אינה רואה נסתם להם הקץ לכך לא נתפרשו אבות בתוכחות אחרונות ומבקש הפייט דברי אלה דברי הברית שבתוכחות אחרונות גלה הקץ שלהן ותזכור בהן שילוש ברית לקרב גאולתן כבראשונות. Auch eine Erklärung in dem gedruckten Commentar zu הדרת קדש אלים (Tal) soll nach Zunz' Vermuthung[62]) Natan b. Machir angehören.

Wir lassen hier noch die Erklärungen einer Anzahl von Commentatoren folgen, wobei wir uns nicht bloß auf die Commentariensammlung des M. R. beschränken; zur Charakteristik der Autoren erscheint es uns zweckmäßig, auch Beispiele aus den Codd. H. und M. heranzuziehen. Außerdem könnte eine Vergleichung dieser Stellen mit anderen HSS. vielleicht zur Entdeckung weiterer Quellen dieser Sammlungen führen. Einzelne dieser Stellen werden auch nach anderer Richtung hin von Interesse sein. Auf die meisten derselben wird in Zunz' Ritus S. 194—201 hingewiesen.

Die ältesten Pijuterklärer aus dem Zeitalter Raschi's

Raschi.

In dem Sulat אהבוך נפש (zum 1. Peßachtage): ע"א אמר המפרש מפי רבי' שלמה ב"ר יצחק ז"ל לגולל אבן צמתתני וש"ה וגולל אבן אליו תשוב[63]) לא דבר הכת' אלא כנגד זרעו של עשו שנ' בו צמתו בבור חיי וידו אבן בי[64]) כלומר יהי רצן שיהא אותו גולל אבן שהוא עשו תשוב עליו לצמתו ולגלל עליו כאשר גילל וצימת עלי. באר חיי צמתני כלומר לאותו שצמתו בבור חיי אותו דבר גרם לי שלא ידעתי להכיר בקוני ואני הוא שגרמתי לי כל זאת הה"ד לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב[65])

---

60) Vielleicht נזכרו zu lesen.

61) Lev. 26, 3.

62) Lg. a. a. O. und Ritus 199.

63) Prov. 26, 27.

64) Thr. 3, 53.

65) Cant. 6, 12.

בעון שלא ידעתי גרמתי לעצמי להרכיב עלי האומות (N. 79a)[66].
Das. zu den Worten שתף מכל משמר כולם צדיקים במאמר:
ע״א המפרש מפי רבי׳ שלמה ב״ר יצחק כולם צדיקים
במאמר אמר הק׳[67] יהי רצון שתהא משתף ומצרף בכל משמרות
שבישרא׳ להיות כולם צדיקים במאמרו של פסוק זה אמרתי אעלה
בתמר[68] ודרשי׳ בחלק[69] לעניין גלות בבל אמר הק׳ אני אמרתי
שיהו כולם צדיקים כתמר זה שיש לו ענפים הרבה ואין לו אלא לב
אחד, אחוזה בסנסניו ולא עלתה בידי אלא סנסנה אחת חנניה מישאל
ועזריה ואמר הפייט תחילתו של פסוק זה יתקיים בנו וישתתף בכל
משמרות ומשמרות שלא יוכל בנו להאמר אחוזה בסנסניו.

In dem Mechaje תפן במכון (Mußaf-Neujahr): ע״א שעון
ומוסר שעון היא התשובה ומוסר היא ייסורין כמו שמפו׳ שבתך
ומשענתך המה ינחמוני[70] ופיר׳ רבותי׳ שבטך אילו ייסורין ומשענתך
זו התשובה וכן פיר׳ ר׳ שלמה ב״ר יצחק זצ״ל (H.² 110b).
Zum Schlusse desselben Stückes zu den Worten : עולם בבקרך
בראש השנה בהכרעת צדק תכריע שנה: כך שמעתי מפי רבי׳
שלמה ב״ר יצחק שהיה מתפלל בראש השנה[71] ולא כשקורין
בני אדם בהכרעת צדק תעוטר שנה שהרי אין עניין הכרעת צדק לעיטור
שנה ולא עיטור שנה להכרעת צדק כששנה מתברכת בפירותיה
נופל עליו לשון עיטור שנה כשם ששנינו[72] כרם רבעי היה עולה
לירושלים מהלך יום לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות
(das. 111 a).

In der Tekiata זכר תחלת:[73] חקר מפקד לילה מה

---

[66]) Dieselbe Erklärung, aber in kürzerer Fassung, findet sich in H.² 54 a. Raschi wird daselbst nicht genannt.

[67]) So liest N. In H.² fehlt die Anführung des Autors. Von יהי רצון an geben wir den Text nach H.², weil derselbe ausführlicher und verständlicher ist als in N.

[68]) Cant. 7, 9.

[69]) Synh. 93 a.

[70]) Ps. 23, 4, vgl. Raschi zu St.

[71]) Nach Michael, Zusätze zu Heidenheims Einleitung zum Machsor ed. Hannover 1839 S. 12 würden diese Worte Elieser b. Natan angehören; vgl. auch Landshuth S. 20 und oben S. 165.

[72]) Beza 5 a.

[73]) Ich lege hier den verhältnißmäßig corectern Text des H.² zu Grunde.

[74]) So N., H.² דוד.

שחקר [74]) לדוד וביחנו במפקד לילה דכת' בחנת לבי פקדת לילה [75]) במעשה בת שבע יגיה הק' בלהב לילה בנרות [76]) שהיה מדליק דוד בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כלומר יבא זכות להב לילה ויכפר על מעשה [77]) מפקד לילה כך פי' ר' מנחם ב"ר חלבו זצ"ל אבל רבי' שלמה [78]) ב"ר יצחק מ"ב לא הודה שאמר הפייט בסירחון של [79]) דוד כלום אלא פירש חקר מפקד לילה מה שהבריות עושין עבירות בלילה אותו עון יגיה הק' בלהב לילה בקרבן היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה, חוק הגא יומם ולילה כלומר [80]) יבא זכות והגית בו יומם ולילה שעוסקין בתורה ויכפר על חקר מפקד לילה (H.[2] 119 b, R. 331 a).

In dem Rahit ובכל תוקף (Schacharit des Versöhnungstages) zu den Worten ובכל יד יהויד: שמעתי מרבי' שלמה ב"ר יצחק שבספר עזרא נאמר והלים ישוע [בנוי] קדמיאל שרביה יהודה מתניה על הידות [81]) ודומה שהם [82]) כלי נבלים [83]) ועל שם כך אמר הפייט יהויד (H.[2] 156) [84]).

In demselben Rahit zu den Worten ובכל וכל ימליכו אדנות יחודך: ובכל זהו בכל מקום ואם לא אמר כי אם ובכל ימליכו אדנות יחודך שלא אמר בצידו וכל הייתי אומר זה פתרונו ובכל מקום ימליכו אדנות יחודך ועדיין הדבר תלוי אם כל בני המקום ימליכו

---

75) Pſ. 17, 3.

76) R. בזכות נרות.

77) R. חקר.

78) R., H.[2] fehlt שלמה.

79) R., H.[2] fehlt של.

80) R., H.[2] fehlt כלומר.

81) Nehm. 12, 8.

82) MS. שהוא.

83) Es iſt beachtenswerth, daß dieſe Erklärung mit der Pſeudo-Raſchis zu der angezogenen Stelle in Nehemia übereinſtimmt: הידות מין כלי שיר לומר שירה. Vgl. Geiger, Ozar Nechmad IV, 44 und Roſin, RSBM. als Schrifterklärer 21.

84) In der analogen Erklärung der Codd. H.[3] 151, M. 68 und R. 383 wird irrthümlicher Weiſe auf Chr. I, C. 25 exemplificirt, wo der zu erklärende Stamm הוד gar nicht vorkommt. In dieſer Faſſung iſt der Text am correcteſten in M., den wir zur Vergleichung hier wiedergeben: ובכל יד יהויד שמעתי מרבי' שלמה בר' יצחק שבדברי הימים כת' שתיקן דוד משמורות העמיד לויים משוררים והכין להם כלי שיר שאמר שם פלוני על הכינורות ושם פלוני על היהדות ודומה שהם כלי נבלים.

ארנות יחודו או אחד בעיר ושנים ממשפחה אלא כשהוא אומר ובכל וכל משמע ובכל מקום ולל בני המקום כך פי' רבי' שלמה ב"ר יצחק (H.² 156b)[85].

Isaak Halevi.

(Raschi's Lehrer, von Joseph Kara angeführt).

In dem Stücke יפתח ארץ (Geschem): גומש לשון הכרעה כדאמ' גבי שעיר המשתלח גמיש לי לרישיה ולא חזי ליה[86] ולש' שחייה הוא דומיא דהכרעת משקלות דוגמא זו קיבל ר'[87] מר' יצחק הלוי מ"כ ר' יוסף (M. 492a).

Kalonymos b. Jehuda[88].

In dem Sulat אחשבה לדעת (S. Beresch.): רבי' קלונימוס ב"ר יהודה זצ"ל מפרש מתוך דין לרחם שורותיו[89] תסבינה זהו שכתב ברגז רחם תזכור[90] כך דרך הק' כשאדם חוטא החרם נכנס ברמ"ח איברים וכשזובה הק' מסבב רמ"ח וחר"ם ועושה רחם (N. 10a).

Kalonymos b. Schabtai[91].

In der Tekiata אשא דעי: זעו בגידוע מקלות לשון המקרא הוא ואקח את מקלי השני (sic) ואגדע אותו להפר את בריתי אשר כרתי את העמים[92] ונדר' בתום' במסכת סוטה[93] ר' יהודה אומר

---

85) Dieselbe Stelle in H.³ M. und N. mit unbedeutenden Varianten. In N. fehlt כך פי' רבי' שלמה ב"ר יצחק. Auch H.⁴ 42 hat die gleiche Erklärung mit dem Schlusse: כך שמעתי מרש"י, s. oben S. 171; vgl. auch den gedruckten Commentar הדרת קודש, von dem mir die ed. Sulzbach 1794 vorliegt.

86) Joma 67 a. In den AG. steht: דגמיש ליה לריש' ולא ארעתי' Rabbinowicz' Vermuthung, (D. S. Joma S. 188) daß Raschi die LA. ולא חזי ליה vor sich gehabt habe, wird durch unser Citat bestätigt. Vgl. auch Kohut Aruch s. v. גמש.

87) Dieses 'ר bezieht sich offenbar auf Raschi; vgl. Rosin a. a. O. S. 72 Anm. 7.

88) Ueber ihn s. Zunz S. P. 196 und Lg. 164.

89) Die AG. haben מדותיו.

90) Hab. 3, 2.

91) S. Lg. 250.

92) Zach. 11 10.

93) Vielmehr Tosefta Taanith c. II.; auch in הדרת קודש, wo die ganze

מבול של מים אינו מביא אבל מביא מבול של אש שנא' ואקח את מקלי השני (sic) כלומר בדבר הזה תזכר את בריתי שמבול של מים אינו מביא אבל של אש מביא וזהו שיסד זעו בגדוע מקלות ר' יוסי[94] אומר מבול של רבים אינו מביא אבל מבול של יחידים הוא מביא כיצד אדם מתחייב שריפה נחש מבישו סקילה נופל מן הגג כו' וזהו שיסד מחוייבי סקילות והו' הדין לכל ד' מיתות ב"ד אלא שמחוי' סקילות היו יראים ביום מתן תורה מכח הלפידים וברקים וכך מקובלני מר' קלונימוס בר' שבתי איש רומי. (H.[2] 121 a)[95]

Menachem b. Chelbo.

In אבן חוג (Schacharit = Neujahr) zu den Worten נסי הילם להעצים ולהגביר: היה מפרש ר' מנחם בר חלבו זצ"ל אילו היתה העובר במעי האשה אחת נס אל אחת כמה וכמה שהנם בפול ומכופל שהעביר העובר שבבטן לאה בבטן רחל[96] ובשביל תפילתה כמו הקדר הזה שעושה קדירות מן הטיט ניסי חיילים להעצים. (H.[2] 108 a)[97]

Meschulam b. Mose[98]).

In der Tekiata אנסיכה מלכי: שנאן הבריות הן מלאכי השרת שבשמים שהשמים נקראו עליות כדא' משקה הרים מעליותיו[99]. וסוד פליאות פי' מלאכי השרת יהו מקלסין אותו בשם המפורש שהוא מופלא ומכוסה מן הבריות וכדא' הבו לה' בני אלים הבו לה'

Stelle viel kürzer und ohne Anführung des Autors gegeben ist, steht fälschlich במסכת סוטה.

94) Vgl. Tosefta ed. Zuckermandel S. 218 und die gewöhnlichen AG. a. a. O., auch Jalkut zu Gen. 9, 15.

95) In N., wo der Commentar zu אצא דעי mit H.[2] meist übereinstimmt (vgl. oben S. 173) fehlt die ganze Stelle.

96) Vgl. die Erklärung des Natan b. Machir oben S. 179.

97) In N. 318a ist dieselbe Stelle corrumpirt. In H.[2] f. 110 b. befindet sich eine Erklärung Menachem's zu דברות אלה דברות הברית in תגן במכון fast wörtlich übereinstimmend mit הדרת קדש z. St. Weitere Erklärungen Menachem's in שושן und זכר תחלת s. oben S. 176 f. und 181 f. vgl. Ritus S. 199.

98) Wohl Meschullam IV. aus Mainz s. G. V. 365, Lg. 161, Rit. 199.

99) Ps. 104, 13.

כבוד ועז הבו לה׳ כבוד שמו[100]). שיר מתלולית ההרים שנקראו תלולים כדא׳ על הר גבוה ותלול[101]). יפציחו רנה כדא׳ רונו שמים כי עשה ה׳[102]) ועל זה יסד שיר מתלוליות יפצחו כי ימלוך. שאיות תחתיות הם תחתיות ארץ. והוד אותיות הם השמים כדא׳ והיו לאותות ולמועדים[103]) כך פי׳ המפרש מפי ר׳ משולם ב״ר משה[104]). (N. 330 a)

In der Selicha תעלת צרי zu den Worten ערער העוללת. האוכלת שילוח השן: ועוד פירש המורה[105]) ר׳ משלם משן רועה ורגל מועדות[106]) משן שוברת עצם כמו תרועם בשבט ברזל[107]) ורגל מועדת לשון רמיסה וכן מדרש המקרא שן רועה היא אבלתנו וזה שיסד הפייט האוכלת שילוח השן ובעניין זה ערער העוללת אין בנו לא מלך ולא נביא ולא כהן וזהו שיסד סע·חזון כלומר חסירים אנו כל זאת חזון נבואה. (H_2. 131 b)

Mose b. Jtiel[108])?

In dem Sulat אין צור חלף (Sabb. Chanuka) zu den Worten קהלים נוסדו מדניי: פי׳ יריביי נוסדו קהלים להלחם כנגד שנים עשר בחוריי הם חשמונאי ובניו היתה לי עדנה[109]) תירגם תהא לי עולימו כך אמר המפרש מפי ר׳ משה ב״ר משלם זצ״ל. . . .

---

100) Ps. 29, 1 und 2.

101) Ezech. 17, 22.

102) Jes. 44, 23.

103) Gen. 1, 14.

104) In H.[2] 118a steht erst hinter dem folgenden Versanfange תכן כם כשמש: כך שמע המפרש מפי ר׳ משלם ב״ר משה ז״ל זה מלך המשיח וכו׳. Auch diese Erklärungen gehören wohl Meschullam b. Mose, da sie in demselben Tone wie die vorhergehenden gehalten sind. In הדרת קדש finden sich meist dieselben Erklärungen ohne Anführung des Autors.

105) Nach Zunz Ritus 199 heißt Meschullam b. M. המורה bei Elieser b. Natan. Demnach dürfte Letzterem der Commentar zu dieser Selicha angehören. In dem analogen Commentar in M. f 142 beginnt dieses Citat mit den Worten: ועוד פי׳ מורי ר׳ משלם (Vgl. Steinschneider Catal. M. S. 163 und Catal. H. S. 58). In N. wo der Commentar zu תעלת צרי von den beiden anderen HSS. stark abweicht, fehlt das ganze Citat.

106) Prov. 25, 19.

107) Ps. 2, 9.

108) S. G. V. 365 und Ritus 195.

109) Gen. 18, 12.

טירוד נוף ביהולים יחיל רומי בעלים כלומר אותו טירוד ואותו בהול שהיה להם בנוף בצאת ישראל ממצרים יחילו רומי הרשעה שהן עתה בעלים ואדונים בארץ כדאמ' כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור[110] פת' באותו שמע שאירע להם למצרים יחילו באותו שמע. צור רומיים דא"ר אלעזר כל צור שנ' במקרא בצר מלא בצר המדינה [מדבר] חסר וו רומי הרשעה[111] וגם רבי׳ שמעון ב"ר יצחק יסד בפיוטו כאשר שמע לעגלה לאדום יעשה כלה וגם אמר המפרש מפי רבו ר' משה ב"ר משלם הגדול משום רבינו שלמה הבבלי שאמ' יחיל רומי בעלים (N. 22a).

Die gleichen Erklärungen finden sich auch in H.² 10, doch ist die Erläuterung zu קהלים נוסדו מדני anonym als ע"א angeführt und die zu יחיל רומי בעלים schließt mit den Worten: כך אמר המפרש מפי רבו שאמר מפי רבינו משה ב"ר איתיאל ששמע מפי רבנא ר' משלם הגדול ור' משלם מפי ר' שלמה הבבלי יחיל רומי בעלים ע"א יחיל רחני בעלים.[112]) Diese letztere Traditionskette ist, weil genauer, wohl richtiger als die in N. Dieselbe stimmt mit der von Zunz G. V. S. 365 aufgestellten Stammtafel überein.[113]) Es scheint, daß in N. oder in dessen Vorlage durch Versehen des Abschreibers die Worte איתיאל ששמע מפי רבנא ר' ausgefallen sind und daraus משה ב"ר משלם הגדול — der nicht bekannt ist — entstanden sein dürfte.

Mose Habarschan.

In אבן חוג (Schacharit-Neujahr) zu den Worten ראיתי כתוב בש"ר משה הדרשן שדינה: סלוף דינה ילדה בת משכם ולקחוה וכתבו לה בצוארה בת דינה בת יעקב והשליכ׳

110) Jes. 23, 6.

111) H.² liest: ותמן תנינן אמ' ר' ישמע' כל צור שבמקרא חסר ברמיי חייבת מדבר Ueber die zahlreichen Parallelstellen und LA. dieses Citates s. Buber Pesikta S. 67 b Anm. 96 und Tanchuma Exod. S. 30 Anm. 126. Vgl. auch Friedmann Pesikta Rabbati S. 90. Anm. 61.

112) So auch die Editionen. M. N. liest auch im Gebettext רומי בעלים.

113) Auch daß Meschullam der Große ein Schüler des Salamo Habbabli gewesen, geht aus einer andern Stelle des H.² hervor, die bei Steinschneider Catal. H. S. 58 abgedruckt ist. Vgl. auch die von Groß mitgetheilte Traditionskette im Grätz' Mtschr. XXVII, 250.

אותה תחת אחד השיחים ומצאה פוטיפר והגדי׳ בתוך ביתו והיא אסנת ובשעת שבנות מצרים צעדה עלי שור כל אחת השליכה נום או טבעת כדי לראות ביופיו של יוסף ואסנ׳ השליכה לו הכתב שבצוארה והכירה שממשפחתו היא ולקחה לו לאשה וזהו סילוף דינה מה שילדה ע״י קילקול לקח יוסף (H.$_2$ 108a)[114].

Pijuterklärer aus dem XII. Jahrhundert.

Asriel b. Natan.

Zu ואתה אזן קול מפאריך בכל איבריהם (Mußaf-Neujahr): אילו ישראל שקורין קריאת שמע שיש בו רמ״ח תיבות כנגד איברים שבאדם ותפש לו הלשון שמצא במדרש שכן שמע המפרש מר׳ עזריאל ב״ר נתן[115] שהלשון הוא מצא במדרש צדיקים של ישראל מתייראים מיום הדין ומברכים להק׳ בכל איבריהם ובמיתתן הק׳ מרביצן בכבוד גדול תחת עץ החיים ובקבריהם נותן להם מנוחה ועומדין מקבריהן כל ערבי שבתות וראש׳ חדשי׳ וימים טובים ומשבחים לשמו שנ׳ יעלזו חסידים בכבוד[116] כו׳ ואחר זה הלשון יסד ואתה אזן וכו׳ (N. 327a).

Jakob Nasir[117]).

Im Silluk des 1. Neujahrstages מלך במשפט zu den Worten ואבן מקיר תזעק בדין: ע״א שמעתי מפי ר׳ יעקב נזיר וכי אבן זועקת ממש אלא אדם שהיה גזל אחרים ומבנים הגזל בתוך ביתו והק׳ משלח נגע בתוך ביתו וכת׳ וציוה הכהן ופינו את הבית[118] ואז היו מכירין בני אדם בגזל (N. 320, M. 6b) [וכפים[119] מעץ יענה כלומר כשתבא הנגע לידי פיסיון וכת׳ אם פסה תפסה וגו׳ אז

---

114) In N., wo der Commentar hier sonst mit H.^{2} übereinstimmt, fehlt dieses Citat.

115) Nach Zunz' Bemerkung in Ritus 195: „Asriel b. Natan wird in dem Commentar seines Zeitgenossen Elieser b. Natan zu ואתה אזן קול genannt", scheint dieser מפרש Elieser b. Natan zu sein (vgl. oben S. 165). In der analogen Erklärung H.$_2$ 115a heißt es blos: שכך שמע מר׳ עזריאל.

116) Ps. 149, 5.

117) Vgl. Zunz G. Schr. III, 146, Ritus 23 und 197.

118) Lev. 14, 36.

119) Die in Klammer gesetzte Erklärung fehlt in N., gehört aber als Fortsetzung zu dem Vorigen. In הדרת קודש steht das Ganze annonym.

ב"ש"כ"מ היא אותה אמונה שלא מסר משה לישראל אלא כמו ששמע מן המלאכים[134] (N. 368 b).

Natanel, Simcha, Mose, Schemaja.

In der Selicha איך אשא ראש zu den Worten ובטלו הפיסות בצום המבחר: והקשה רבי' נתנאל אם בן היאך סדרו כל הפייטנים סדר הפייסות הן באמיץ כח הן באתה כוננתה ובאדרת תלבושת לכך הניה הגירסא[135]. ורבי' שמחה הקשה בתור' כהני' דאמ' כל עבודת יום הכפורים אינה כשירה אלא בו[136] והא איתמר בפ' שני שעירי שחיטת פרה ופרו כשירין בזר[137] ותירץ דווקא עבודה שיש בה כפרה אינה כשירה אלא בו אבל שחיטה דכל השנה כולה לא בעייא כהונה לכך כשירה בזר אך תרומת הדשן שעבודת לילה היא ועבודת התמיד היו יכולין להיות בכהן הדיוט לכך יסדו הפייטנים סדר הפייסות.

Daselbst zu dem Worte לתרופה: פי' לרפואה כך פי' הרב ר' משה, ורבי שמעיה פי' לשון מכה (N. 417 b).

Fernere Citate von Autoren, wie: Abraham Ibn Esra, David מארץ יון, Eleasar b. Jehuda aus Worms (häufig), Jehuda b. Fromme aus Regensburg, Joseph b. David, Joseph aus Orleans, Maimonides, Moses b. Chisdai, Salomo b. Meïr, Salomo Parchon u. A. werden in dem jüngsten Theile des Nürnberger Machsor-Commentars angeführt, d. h. in jenen Stücken, die dem Arugath-Habbosem entstammen und sind aus dem Letzteren bereits zusammengestellt worden.[138])

---

134) In dem analogen Commentar H.³ 2b fehlt das ganze Citat; s. oben Anm. 34.

135) Vgl. Lg. 102 Anm. 1. Ueber die viel umstrittene Frage selbst s. Serachja Halevi und Nachmanides zu Joma Anf., Tosafot Jom Tob zu Joma II, 2 u. A.

136) Joma 32 b, Horajoth 12 b.

137) Vgl. jedoch Joma 42 a.

138) S. oben Anm. 26.

Die Baraita über die vier Söhne.

Ein Beitrag zur Kritik der Mischnaliteratur.

Von Dr. D. Hoffmann.

Wir verstehen unter „Mischnaliteratur" alle Werke, die aus der Zeit der Mischna-Lehrer, oder Tannaïm, stammen, also sowohl die vollständig erhaltenen Mischna- und Midraschwerke: Mischna, Tosephta, Sifra, Sifré und Mechilta, als auch die zahllosen Baraita's aus der Zeit der Tannaïm, die in den Talmuden und jüngern Midraschim citirt sind. Man kann sagen, daß Alles, was dieser Literatur angehört, der Form nach aus den Jahren 30 vor bis 250 n. Chr. datirt, wenige Aussprüche ausgenommen, die sich aus noch früherer Zeit erhalten haben. Da die Form erst in der letzten Zeit dieser Periode fixirt wurde, so läßt sich mit Bestimmtheit voraussetzen, daß viele Aussprüche und Lehren von der Zeit ihrer Entstehung bis zu ihrer endgiltigen Fixirung viele Phasen durchgemacht haben. Es ist unmöglich irgendwie allgemeine Regeln aufzustellen, in welcher Weise sich diese Wandlungen vollzogen haben. Wichtige geschichtliche Ereignisse und verschiedene Umstände haben auf die Gestaltung mancher Lehren eingewirkt; Controversen und Zweifel haben verschiedene Formen erzeugt, während wieder die Harmonistik, welche die Widersprüche auszugleichen suchte, neue Combinationen schuf. Jeder einzelne Fall bedarf einer besondern Untersuchung. Es ist nun eine zwar schwierige aber nicht undankbare Aufgabe der Kritik, nach so vielfachen Umgestaltungen die ursprüngliche Form wieder herzustellen, die Wandlungen zu erklären, wodurch man nicht allein zum richtigen Verständniß der Mischnaliteratur gelangt, sondern auch Resultate gewinnt, die für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von

היה הבית טמא והיה מוציא כל כלי הבית או תענינה בו מעשיו עד כאן מפריש׳ אחרת מצ׳][120] (M. 6b).

In der Hoschana אל למושעות zu den Worten ספורות משמעות: ע״א ספירות משמעות מספר הפרים וכבשים[121] שמקריבין באילו שבעת ימי החג על האומות הם משמיעין היום מפי ר׳ יעקב גזיר[122] (N. 482a, H.² 165a).

Jehuda aus Paris.

In dem Rahit כי אדיקי אש (Schacharit des Versöhnungstages) zu den Worten לא ידעתי: כי טפסרי טוהר בטעמם יטידוך מהו יטידוך אך שמע׳ אומרי׳ שהוא לשון שער שער הטדי בלשון המשנה[123] ופתרון יטידוך יבאו שעריך. פי׳ אחר מצא הרב וצלה״ה בשם הר׳ יהודה מפריש[124] מפז ומכרכר[125] תרגום ירושלמי[126] טדויי ופייטויי (H.₂ 155b)[127].

Pijuterklärungen unbestimmter Zeit oder unbestimmter Namen.

Jakob b. Nehemia Halevi,

In dem Sulat אהבוך נפש (zum 1. Peßachtage) zu den Worten ואני שמעתי מר׳ יעקב ב״ר נחמיה: שתף בכל משמר

---

120) Die weitern Erklärungen des Silluk sind in den beiden HSS. verschieden.

121) H.² מספרים חכבשים, N. חשבון פרים וכבשים.

122) In N. fehlt מפי ר׳ יעקב גזיר. Der Commentar zu den Hoschanoth gehört Elieser b. Natan; s. oben S. 165.

123) Middoth I, 3. Interessant sind daselbst Piske Tosafoth (citirt von Tos. Jom Tob), die zu unserer Stelle zwei Erklärungen mittheilen, von denen die zweite mit der von Jehuda v. Paris übereinstimmt: טדי פי׳ הצנע כמו בטעמים יטידוך (היינו בפיוט שחרית די״כ המתחיל כי אדוקי וכו׳)שידברו בצניעותך. א״נ לשון פיוט כמו הני טיידי ופיוטי רגילי בהו קמי ריש גלותא ע״ב. Vgl. Zunz G. V. 380 und S. P. 368., s. auch Kohut, Aruch s. v. טדי.

124) S. Ritus 197.

125) II. Sam. 6, 16.

126) Hierin liegt also ein neues Zeugniß, daß ein Targum Jeruschalmi zu Samuel vorhanden gewesen; vgl. Zunz G. V. S. 77.

127) Dieselbe Erklärung findet sich auch in H.³, M. und N., jedoch mehr oder weniger gekürzt oder verstümmelt. In Anbetracht ihrer Wichtigkeit sei hier noch die Stelle aus N. 318b mitgetheilt: כי טפסרי טוהר

הלוי וצ"ל שתף בכל משמר כלומר רב׳ ש"ע על מה אין אתה מחזיר שבינתך אלינו וא"ת מפני שאין בידינו זכות תורה ומצות שתף בכל משמר ומשמר[128] בכנסייתך ותחבר זכותם וקושט מעשיהם ביחד ותמצא בם זכות מצות ותורה מה שאין כן באומ׳ העולם אמ׳ לה הק׳ בתי לו יהי כדבריך הריני חוזר אצליך וזהו אמרתי אעלה בתמר (N. 78 b)[129].

In der Kina אי כה אמר zu den Worten נלכה עד כה פתו בעדותיך: ואני הכותב שמעתי מפי ר׳ יעקב וצ"ל[130] פשטיה דקרא ואני והנער נלכה עד כה[131] כלומר עד שנדע מה יהיה זרעך בכה שהבטיחני הק׳ בכה[132] ועתה ציוה לי לשוחטו (N. 193 b).

Samuel.

In dem Ofan des Versöhnungstages zu den Worten מלכותו בקהל עדתי: שמעתי וראתי בשם ר׳ שמואל מלכותו בקהל עדתי וכבודו היא אמונתי בשעה שעלה משה בשמים שמע מלאכים שהיו מקלסים להק׳ ואומרים בלחש ב"ש"כ"מ וכשירד מן השמים לימד לישראל שיהיו מקלסין ·קילס זה בלחש כמו ששמע מן המלאכים וזה שהיה הק׳ משבח את משה לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא[133] כלומר לא כן שום אדם בעולם שיהא נאמן כעבדי משה שאפי׳ כמו ששמע מן המלאכים כך גילה לישראל ולימדן ולא בעניין אחר ועל זה הפייט אומר בקהל עדתי כלומר מלכותו של הק׳ בישראל שממליכין אותו בקול רם שאומרים שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד וכבודו היא אמונתי כלומר כבודו של הק׳ שישראל אומרים

בטעמם יטידוך המפרש לא עמד על הבירור מהו יטידוך כי אם שבלש׳ המשנה הוא שער יסעדני [M. ופתרונו l.] יבואו שעריך. יטידוך פי׳ כמו שתרג׳ ודוד מכרכר בכל עוז ודוד אטדון. In H.[3] und M. fehlt die Erklärung des Jehuda v. Paris gänzlich.

128) Vgl. die Erklärung Raschi's zu dieser Stelle oben S. 181.

129) Dieselbe Erklärung enthält in etwas veränderter und gekürzter Fassung auch הדרת קדש. Bei der Anführung des Namens fehlt daselbst הלוי, wie schon Zunz Ritus 197 bemerkt.

130) Dieser Jakob — wohl mit dem Vorigen identisch — scheint also ein Zeitgenosse des Compilators gewesen zu sein; doch kann auch die Bemerkung ואני הכותב abgeschrieben sein, s. oben S. 161 Anm. 3.

131) Gen. 22, 5.

132) Gen. 15, 5.

133) Num. 12, 7.

ב"ש"כ"ם היא איתה אמנה שלא מסר משה לישראל אלא כמו ששמע מן המלאכים[134] (N. 368 b).

Natanel, Simcha, Mose, Schemaja.

In der Selicha איך אשא ראש zu den Worten ובשלו הפיסות בשם המבחר: והקשה רבי' נתנאל אם בן היאך סדרו כל הפייטנים סדר הפייסות הן באמיץ כח הן באתה כוננתה ובאדרת תלבושת לכך הגיה הגירסא[135]. ורבי' שמחה הקשה בתור' כהני' דאמ' כל עבודת יום הכפורים אינה כשירה אלא בו[136] והא איתמר בפ' שני שעירי שחיטת פרה ופרו כשירן בזר[137] ותירץ דווקא עבודה שיש בה כפרה אינה כשירה אלא בו אבל שחיטה דכל השנה כולה לא בעייא כהונה לכך כשירה בזר אך תרומת הדשן שעבודת לילה היא ועבודת התמיד היו יכולין להיות בכהן הדיוט לכך יסדו הפייטנים סדר הפייסות.

Daselbst zu dem Worte לתרופה: פי' לרפואה כך פי' הרב ר' משה, ורבי שמעיה פי' לשון מכה (N. 417 b).

Fernere Citate von Autoren, wie: Abraham Ibn Esra, David מארץ יון, Eleasar b. Jehuda aus Worms (häufig), Jehuda d. Fromme aus Regensburg, Joseph b. David, Joseph aus Orleans, Maimonides, Moses b. Chisdai, Salomo b. Meïr, Salomo Parchon u. A. werden in dem jüngsten Theile des Nürnberger Machsor-Commentars angeführt, d. h. in jenen Stücken, die dem Arugath-Habbosem entstammen und sind aus dem Letzteren bereits zusammengestellt worden.[138])

---

[134]) In dem analogen Commentar H.[3] 2b fehlt das ganze Citat; s. oben Anm. 34.

[135]) Vgl. Lg. 102 Anm. 1. Ueber die viel umstrittene Frage selbst s. Serachja Halevi und Nachmanides zu Joma Anf., Tosafot Jom Tob zu Joma II, 2 u. A.

[136]) Joma 32b, Horajoth 12b.

[137]) Vgl. jedoch Joma 42a.

[138]) S. oben Anm. 26.

Die Baraita über die vier Söhne.

Ein Beitrag zur Kritik der Mischnaliteratur.

Von Dr. D. Hoffmann.

Wir verstehen unter „Mischnaliteratur" alle Werke, die aus der Zeit der Mischna-Lehrer, oder Tannaïm, stammen, also sowohl die vollständig erhaltenen Mischna- und Midraschwerke: Mischna, Tosephta, Sifra, Sifré und Mechilta, als auch die zahllosen Baraita's aus der Zeit der Tannaïm, die in den Talmuden und jüngern Midraschim citirt sind. Man kann sagen, daß Alles, was dieser Literatur angehört, der Form nach aus den Jahren 30 vor bis 250 n. Chr. datirt, wenige Aussprüche ausgenommen, die sich aus noch früherer Zeit erhalten haben. Da die Form erst in der letzten Zeit dieser Periode fixirt wurde, so läßt sich mit Bestimmtheit voraussetzen, daß viele Aussprüche und Lehren von der Zeit ihrer Entstehung bis zu ihrer endgiltigen Fixirung viele Phasen durchgemacht haben. Es ist unmöglich irgendwie allgemeine Regeln aufzustellen, in welcher Weise sich diese Wandlungen vollzogen haben. Wichtige geschichtliche Ereignisse und verschiedene Umstände haben auf die Gestaltung mancher Lehren eingewirkt; Controversen und Zweifel haben verschiedene Formen erzeugt, während wieder die Harmonistik, welche die Widersprüche auszugleichen suchte, neue Combinationen schuf. Jeder einzelne Fall bedarf einer besondern Untersuchung. Es ist nun eine zwar schwierige aber nicht undankbare Aufgabe der Kritik, nach so vielfachen Umgestaltungen die ursprüngliche Form wieder herzustellen, die Wandlungen zu erklären, wodurch man nicht allein zum richtigen Verständniß der Mischnaliteratur gelangt, sondern auch Resultate gewinnt, die für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von

bedeutender Wichtigkeit sein können. Es soll nun hier eine allgemein bekannte, aber noch nicht hinreichend erklärte Baraita, die sich in zwei von einander grundverschiedenen Versionen erhalten hat, kritisch untersucht werden. Es ist dies die auch in die jüdische Liturgie vom Peßach-Abend aufgenommene Baraita von den vier Söhnen.

An vier Stellen befiehlt die Thora die Söhne über den Auszug aus Egypten zu unterrichten: 1) Exod. 12, 26—27; 2) das. 13, 8; 3) das. 13, 14—15; 4) Deut. 6, 20—25. In Folge dessen lehrt eine Baraita, daß die Vorschriften der Thora vier verschieden gearteten Söhnen entsprechen. Diese Baraita ist in zwei verschiedenen Rezensionen überliefert. Die eine ist der Mechilta am Schlusse des Abschnitts Bo, aus der sie mit einigen wohl bedeutungslosen Varianten in die sogenannte „Haggada" vom Peßach-Abend aufgenommen wurde. Die zweite ist im Jeruschalmi Pesachim X, 4. Wir stellen hier beide Rezensionen neben einander:

Mechilta.

מה העדות החקים והמשפטים
נמצאת אומר ארבעה בנים הם
אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם,
ואחד שאינו יודע לשאול.

חכם מה הוא אומר מה העדות
החקים והמשפטים אשר צוה ה׳
אלהינו אותנו אף אתה פתח לו
בהלכות הפסח אין מפטירין אחר
הפסח אפיקומן.

רשע מה הוא אומר מה העבודה
הזאת לכם לכם ולא לו ולפי
שהוציא את עצמו מן הכלל כפר
בעיקר אף אתה הקהה את שיניו
ואמור לו בעבור זה עשה ה׳ בצאתי
ממצרים לי ולא לך אילו היית שם
לא היית נגאל.

תם מה הוא אומר מה זאת

Jeruschalmi.

תני ר׳ חייה כנגד ד׳ בנים
דברה תורה בן חכם, בן רשע, בן
טיפש, בן שאינו יודע לשאול.

בן חכם מהו אומר מה העדות
והחקים והמשפטים אשר צוה ה׳
אלהינו אותנו אף אתה אמר לו
בחוזק יד הוציאנו ה׳ ממצרים מבית
עבדים.

בן רשע מהו אומר מה העבודה
הזאת לכם מה הטורח הזה שאתם
מטריחין עלינו בכל שנה ושנה
מכיון שהוציא את עצמו מן הכלל
אף אתה אמור לו בעבור זה עשה
ה׳ לי לי עשה לאותו האיש לא
עשה אילו היה אותו האיש במצרים
לא היה ראוי להגאל משם לעולם.

טיפש מה אומר מה זאת אף

את למדו הלכות הפסח שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבור' אחרת.

בן שאינו יודע לשאול את פתח לו תחילה.

ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים.

ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגומר.

Der Untersuchung mögen zwei textkritische Bemerkungen vorangehen. Bei der Frage des Chacham haben alle zuverlässigen Texte, auch die alten Peßach-Haggada's, אותנו; nicht wie im Texte Deut. 6, 20 steht: אתכם. Man will allgemein daraus schließen, daß der Haggadist im Texte des Pentateuchs ebenfalls אותנו gelesen hat, welche LA. auch durch die Version der 70 bestätigt wird.[1]) Auch bei dem Rascha deutet die Recension des Jeruschalmi auf eine verschiedene LA. im Texte der h. Schrift hin. Denn während die Mechilta die Bosheit des Rascha in dem Wörtchen לכם (für euch, aber nicht für sich) findet; nimmt der Jeruschalmi blos an dem Ausdruck העבודה Anstoß, da er damit zeigt, daß die Gottesgebote ihm zur Last sind. Es scheint also die ursprüngliche Baraita das Wort לכם in Exod. 12, 26 nicht gehabt zu haben, wie auch wirklich die Uebersetzungen der 70 und der Peschitto dieses Wort nicht wiedergeben. Daß der Talmud öfters von der LA. der Massora abweicht, haben bereits R. Juda Minz (Respp. 8) R. Jesaja Berlin (הפלאה שבערכין Art. מאה) und R. Akiba Eger (הגהות zum Tr. Sabbat 55 b) ausführlich nachgewiesen.

Jedenfalls zeigen die beiden Recensionen unserer Baraita Verschiedenheiten, die uns zum Nachdenken auffordern. Außer der bereits erwähnten Verschiedenheit beim רשע wird auch in der Mechilta der dritte Sohn תם genannt, während er im Jeruschalmi

[1]) Noch eine andere Stelle als Peßach-Haggada zeigt eine von der Massora abweichende LA. im Texte des Pentateuchs. Nach dem Stücke der Haggada, welches mit עבדים היינו beginnt, scheint im Deut. 6, 21 am Schluß des Verses ביד חזקה ובזרוע נטויה gestanden zu haben. Nach dieser LA. übersetzen auch die 70, während nach der Massora ובזרוע נטויה nicht steht.

טיפש heißt. Allerdings hat der Jalkut Ende Bo ebenfalls טיפש, und scheint er so in der Mechilta gelesen zu haben; auch Raschi zu Exod. 13, 14 hat diese LA. Ja man wäre geneigt nach Raschi, der den טיפש als סותם ושואל und als שואל דרך תומה bezeichnet, die LA. תם als eine Corruptel aus סתם zu betrachten. Allein erwägt man, daß auch in der Peßach-Haggada die LA. תם erscheint, so wird man nicht umhin können, sie als authentisch anzusehen.

Die Antwort אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, die nach der Mechilta dem חכם und nach dem Jeruschalmi dem טיפש gegeben werden soll, ist unverständlich. Von allen hierzu gegebenen Erklärungen verdient nur die des Abarbanel Erwähnung, wonach gelehrt wird, man solle dem Sohne alle Halachot vom Peßach d. h. den Mischna-Tractat Pesachim vortragen bis zur letzten Mischna, welche mit אין מפטירין אחר הפסח וכו' beginnt. Allein keine Lesart bestätigt diese Erklärung. Das entscheidende Wörtchen עד steht nirgends vor אין מפטירין; und es müßte ein besonderer Zufall sein, daß alle Abschreiber gerade dieses zum Verständniß des Satzes unentbehrliche Wörtchen aus Versehen weggelassen hätten. Wir haben einmal versucht (in der „Israel. Monatsschrift", Beil. zur jüd. Presse 1884 S. 13) den Satz als ein Citat aus der Tosefta Ende Pesachim zu nehmen, wo sich an diesen Satz die Lehre anschließt: ...וחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח בינו לבין בנו וכו'. Die Baraita würde demnach vorschreiben, man solle den Sohn belehren, wie dies die Halachot von Peßach vorschreiben (ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח וכו') in der Halacha, die mit אין מפטירין וכו' beginnt. Allein abgesehen davon, daß diese Erkärung nur nach der LA. der Peßach-Hagada, nicht aber nach Mech. und Jerusch. ohne Zwang durchgeht, so sieht man auch keinen triftigen Grund dafür, warum, wenn schon die Baraita für die Verpflichtung, den Sohn in den Peßach-Halachot zu unterweisen, eine Belegstelle für nöthig erachtet, nicht direct die Stelle וחייב אדם לעסוק וכו' citirt wird.

Mag man nun die Antwort אין מפטירין וכו' wie immer erklären, eines wird man zugeben müssen, nämlich, daß diese Antwort derjenigen Antwort in der Thora entspricht, die mit

ואמרתם זבח פסח וגו' beginnt (Exod. 12, 27). Denn so wie alle Antworten in der Baraita aus der Schrift hergenommen sind, so wird man diese ebenfalls in der Schrift suchen müssen. Keine entsprechende Stelle der Schrift befaßt sich aber mit dem Peßach-Opfer außer der eben erwähnten (זבח פסח הוא); somit muß die vorliegende Antwort den Vers זבח פסח הוא wiedergeben.

Wenn nun aber nach den den vier Söhnen in den Mund gelegten Fragen Exod. 12, 26 f. vom רשע, das. 13, 8 vom שאינו יודע לשאול, das. 13, 14 f. vom תם oder טיפש und endlich Deut. 6, 20—25 vom חכם spricht, warum, fragt man höchst erstaunt, werden die Antworten nicht ebenfalls den Schriftstellen entsprechend gegeben? Der חכם erhält nach Mech. eine Antwort, die beim רשע steht, nach Jerusch. eine solche, welche die Thora beim תם oder טיפש vorgeschrieben hat. Der רשע erhält die beim שאינו יודע לשאול verzeichnete Antwort. Der תם oder טיפש empfängt zwar in der Mech. die richtige Antwort; Jerusch. aber läßt das beim רשע Verzeichnete ihm als Antwort geben. Einzig und allein beim שאינו יודע לשאול stimmt die Baraita in beiden Recensionen mit der Schrift überein. Woher stammen diese Abweichungen von der Schrift? Man wird antworten, die Erwiederungen, welche in der Schrift verzeichnet sind, paßten den Weisen nicht für die Charaktere, denen man die Fragen zugetheilt hat. Allein wieso paßt die Antw. in Deut. 6, 21 ff. nicht für den Chacham? Und wäre es denn so schwer gewesen, die Antwort זבח פסח וגו' so zu deuten, daß sie für den רשע gepaßt hätte, z. B. זבח פסח הוא לד' (ולא לכופרים בד' כמו שנ' כל בן נכר לא יאכל בו) אשר פסח על בתי בני ישראל (ולא על בתי הרשעים) . . . ואת בתינו הציל (ולא בתי הרשעים אילו היה שם לא היה ניצל).

Eine genaue Betrachtung der Bezeichnungen der vier Söhne in den beiden Recensionen wird uns sofort belehren, daß die Baraita von den vier Söhnen nicht aus einem Gusse ist, sondern als Composition verschiedener Aussprüche betrachtet werden muß. Der Jerusch. hat: שאי"ל, טיפש, רשע, חכם. Hier bilden חכם und טיפש Gegensätze; der שאי"ל ist indifferent, weder חכם

noch טיפש, kann also als in der Mitte zwischen den beiden Gegensätzen stehend bezeichnet werden. Der רשע aber paßt keineswegs in diese Reihe, er könnte ein חכם oder טיפש sein. Die Benennung רשע bezieht sich auf den Charakter des Sohnes, während חכם und טיפש die Fähigkeiten und Anlagen bezeichnen. Die Mech. hat wieder שאי"ל, תם, רשע, חכם. Hier sind wieder רשע und תם Gegensätze, wie sie auch in Job 9, 22 neben einander gestellt sind. Dagegen passen חכם und שאי"ל wieder nicht zu diesen, bei denen nicht die Anlagen sondern die moralischen Charaktere in Betracht gezogen werden. Fügen wir noch hinzu, daß im Abschnitt בא, wo die Peßach-Gesetze stehen, nur von drei Söhnen gesprochen wird, und daß die Stelle im Deuteronomium, wo im Allgemeinen von sämmtlichen Thoragesetzen die Rede ist, eigentlich nicht hieher gehört, so wird man sofort auf den Gedanken geführt, daß die ältesten und ursprünglichen Aussprüche der Weisen nur von drei Söhnen handelten.

Von den drei Söhnen, welche im Abschnitt בא erwähnt sind, war es den Meisten entschieden, daß der zweite (Exodus 13, 8), bei welchem bloß eine Antwort, aber keine Frage steht, ein solcher ist der noch nicht zu fragen versteht (שאינו יודע לשאול). Ueber die andern beiden Söhne war man verschiedener Ansicht. Man glaubte, in den beiden Fragen sei ein verschiedener Grad der Beanlagung zu finden. Doch war man darüber nicht einig welche Stelle vom weisen Sohne (חכם) und welche vom beschränkten (טיפש) spricht. Ueber die Stelle in Exod. 12, 26 befindet sich in der That eine diesbezügliche Controverse in der Mechilta zur Stelle (Ed. Weiß p. 17 a): והיה כי יאמרו אליכם בניכם, בשורה רעה נתבשרו ישראל באותה שעה שסוף התורה עתידה להשתכח. ויש אומרים בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה שהן עתידין לראות בנים ובני בנים.

Man sieht hier, daß die Frage מה העבודה הזאת verschieden gedeutet wurde. Die Einen faßten die Frage buchstäblich, wonach der Sohn vollständig unwissend ist, selbst die wichtigsten Gesetze nicht kennt und beim Anblick des Peßach-Gottesdienst verwundert ausruft: „Was ist dies für ein Dienst!“ Dieser

Unwissende muß erst darüber belehrt werden, daß dies ein Peßach-Opfer sei (זבח פסח הוא). Dies reflectirt eine Zeit wie die Zeit des Josia, wo Israel nach langer Unterbrechung sich in Jerusalem zur Peßach-Feier versammelte. Es war damals in der That נשתכחה תורה מישראל, und solche Fragen mochten damals nicht selten gestellt worden sein. Daher mag man auch später diese Frage als die eines Sohnes von beschränktem Verstande (טיפש) bezeichnet haben. Dagegen erklärte man die Frage in Exod. 13, 14 als die eines befähigten Kindes (חכם); denn dort ist, wie die Antwort zeigt, nach dem Grunde des Gottesgebotes die Frage. „Was bedeutet dies?" fragt der wißbegierige Knabe nicht nur bei dem vorliegenden, sondern bei jedem Gottesgebote. Die Frage „מה זאת?" hielt man für identisch mit der Frage מה העדות והחקים והמשפטים in Deut. 6, 20; nur daß dort die Frage sich auf alle Gebote, hier aber nur auf ein einzelnes Gebot bezieht. Zur Identificirung dieser beiden Fragen mochte man auch durch den gleichen Wortlaut des Einleitungssatzes (וכי ישאלך בנך מחר לאמר) bewogen worden sein, der vielleicht zur Vergleichung vermittels der Wort-Analogie (גזירה שוה) geführt hatte. Für diesen Vorgang spricht auch der Umstand, daß in der Mechilta bei Exod. 13, 14 ohne Weiteres die Stelle Deut. 6, 20 ff. citirt und gedeutet wird, als wenn die beiden Stellen zusammengehörten. — Dies war die eine Ansicht.

Andere jedoch haben, wie die Spätern, in der unbestimmten Frage מה זאת ein Zeichen der Beschränktheit erblickt, während man die Frage מה העבודה הזאת, die den Gegenstand deutlich nennt und ihn als עבודה (Gottesdienst) bezeichnet, dem befähigten Kinde zuschrieb. Dabei mochte man vielleicht hinzugefügt haben, daß letztere Frage sich auch auf alle Einzelnheiten des Gottesdienstes erstreckt, über welche das Kind ausführliche Belehrung fordert.

Diese beiden Deutungen der Schriftverse, die ursprünglich nur als Midrasch existirten, hatten später auch zweierlei Halachot für die Praxis hervorgebracht. Denn ohne Zweifel hat man am Peßachabende diese Thora-Gebote auch praktisch bethätigt.

Die alte Mischna (vgl. „die erste Mischna" S. 16) in Peßachim 116 a ebenso wie die dort citirte Baraita kennen zwar nur zweierlei Söhne, den חכם, der zu fragen versteht, und den שאינו יודע לשאול, den der Vater von selbst unterrichten soll (vergl. Jerusch. das.) Sowohl in Bezug auf die Fragen als in Bezug auf die Antwort befolgt die Mischna nicht buchstäblich das Thora-Gebot, sondern gibt nur allgemeine Vorschriften. Das Kind frägt über פסח, מצה und מרור (vgl. „Israel. Monatssch. 1886 S. 13); die Antw. erfolgt לפי דעתו של בן. Allein es ist kaum zu bezweifeln, daß es auch Halachot gegeben hat, welche die Vorschriften der Thora betreffs der verschiedenen Söhne buchstäblich ausgeführt wissen wollten, daß demnach die Lehre über die verschiedenen Söhne nicht blos als ein Midrasch d. h. als Schriftexegese, sondern auch als Halacha d. h. als praktisch zu bethätigendes Religionsgebot existirt hat, wonach jedes Kind je nach seiner Anlage und Befähigung, eine Frage stellen und darauf die entsprechende Antwort ertheilt werden sollte. Die Frage mochte den Kindern eingeübt worden sein, wie jetzt das Stück מה נשתנה.

Bei der Umwandlung der beiden oben erwähnten Schriftdeutungen (Midraschim) in Halachot wurden, besonders nach der Zerstörung des Tempels, einige Modificationen vorgenommen, und zwar:

1) Nachdem die עבודה (der Tempeldienst) nicht existirte, wurde die Frage מה העבודה הזאת geändert. Sollte diese Frage vom טיפש gesprochen werden, so hatte man einfach העבודה weggelassen, und die Frage lautete מה זאת. Nach der Deutung, welche diese Frage dem חכם zutheilte, setzte man dafür die Frage von Deuteronomium 6, 20, wo statt עבודה andere Gebote genannt sind.

2) Anstatt der Antwort זבח פסח הוא hat man nach dem Aufhören des Peßach-Opfers eine Belehrung in den Halachot von Pesach, die noch zur Zeit in gewisser Beziehung Geltung hatten, eingeführt. Als Muster wurde die Halacha אין מפטירין

אחר הפסח אפיקומן angegeben[1]), die noch heute in Bezug auf מצה giltig ist (vgl. Pesachim 119 b).

3) Anstatt der Frage מה זאת (Exod. 13, 14) wurde von denjenigen, die sie dem חכם zutheilten, die mit ihr (vermittels der גזירה שוה) für identisch gehaltene Frage von Deut. 6, 20 gesetzt. Die beiden Midraschim hatten demnach in Halachot umgewandelt[2]) folgenden Wortlaut:

Halacha 1.

בן חכם אומר מה העדות והחקי' והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אותנו. ואף אתה למדו הלכות הפסח (אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן).

בן טיפש אומר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים וגו'.

בן שאינו יודע לשאול את פתח לו שנא' והגדת לבנך ביום ההוא וגו'.

Halacha 2.

בן טיפש אומר מה (העבודה ה)זאת, אף את למדו הלכות הפסח (אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן).

בן חכם אומר מה העדות והחקי' והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אותנו. אף אתה אמור לו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים וגו'.

בן שאינו יודע לשאול את פתח לו שנא' והגדת לבנך ביום ההוא וגומר.

Wird in den beiden oben angeführten Recensionen der Satz vom רשע einstweilen gestrichen, so sieht man sofort, daß Hal. 1. von der Mechilta und Halacha 2. vom Jeruschalmi recipirt ist. Ursprünglich war auch in beiden Recensionen nur von drei Söhnen die Rede, die sich nach ihren Fähigkeiten von einander unterscheiden. Woher stammt aber der Satz vom רשע? Aus einem andern Midrasch, der die Schriftstellen anders deutete.

In Exod. 13, 8 ist der Satz בעבור זה וגו' sehr schwierig. Die gewöhnliche Erklärung der Alten, die auch im Targum Jonathan und in der ersten Auslegung der Mechilta ausgesprochen wird, bezog das Wörtchen זה auf die am Peßachabend

---

1) Vielleicht wurde in der ursprünglichen Halacha nur allgemein: אף את למדו הלכות פסח gelehrt. Die Halacha אין מפטירין וכו' stand neben dieser Halacha von den drei Söhnen (unsere Tosefta hat eine ähnliche Zusammenstellung). Die spätern Halacha-Lehrer nahmen dann diese daneben stehende Halacha als Beispiel auf.

2) Vgl. die erste Mischna S. 7.

zu übenden Gebote מצה, מרור und פסח, wonach der Satz den Sinn hat: Dieser Gebote wegen (weil ich diese Gebote erfüllte, oder damit ich diese Gebote erfüllen soll) hat der Ewige mir (Wunder) gethan, als ich aus Mizrajim zog. Eine zweite Auslegung in der Mechilta faßt aber den Vers ganz anders auf. Indem hier dem Sohne gesagt wird עשה ה' לי (Gott hat mir gethan), der Sohn also von der Gnade Gottes ausgeschlossen wird, während weiter in V. 13 הוציאנו (Gott hat uns befreit) geantwortet wird, zog man daraus den Schluß, daß weiter unten zu einem frommen Kinde (תם), hier aber zu einem ungerathenen bösen Sohne (רשע) gesprochen wird. Der Fragende braucht nicht gerade der Sohn zu sein, es könnte auch ein Schüler sein, der selbst ungläubig ist und durch spöttische Fragen den Lehrer in Verlegenheit zu bringen sucht. Solchem frechen Unglauben soll man auch mit Stachelworten begegnen, indem man den Bösen aus der Gesammtheit ausschließt und ihm erklärt, daß er an Israels Heile keinen Antheil hat. Exod. 13, 8 setzt nun eine derartige böswillige Frage voraus, und die Schrift befiehlt: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה „Sage Deinem Sohne an jenem Tage, indem Du um dessentwegen (dieser Bosheit wegen) [1]) zu zu ihm sprichst", עשה ה' לי וגו' „für mich hat Gott gewirkt, als ich aus Mizrajim zog" (und nicht für dich).

Da aber in der Thora die Frage des Sohnes vor dieser Ansprache nicht mitgetheilt wird, so bezog man dieselbe auf die Frage in 12, 26, wozu man sich umsomehr berechtigt glaubte, als sowohl hier (13, 5) als auch oben (12, 25) der Act „עבודה" genannt wird, was zur Vergleichung wegen der Wortanalogie (גזירה שוה) Veranlassung gab. Der Bösewicht fragt also spottend: מה העבודה הזאת „wozu diese Mühe und Arbeit jedes Jahr?!" Einige hatten wohl auch die LA. der Massora מה העבודה הזאת לכם, wonach der Böse sich selbst von der Uebung der Gebote ausschließt. Auf diese böswillige Frage paßt die Antwort in 13, 8. Dagegen hielt man 12, 27 nicht

[1]) בעבור זה kann hiernach auch zur Ansprache gehören, indem man erklärt: Sage Deinem Sohne an jenem Tage sprechend: Wegen dieses (dieser Bosheit) [sage ich dir]: Mir hat Gott gethan u. s. w.

als eine an den Sohn gerichtete Ansprache, da dort nicht ואמרתם לו (sprechet zu ihm) befohlen wird. Vielmehr soll man durch jene Rede nur sich selbst und den gläubigen Gliedern der Familie über den gottesdienstlichen Act Aufklärung geben und den spöttischen Worten des Bösen gegenüber seinen eigenen unerschütterlichen Glauben zum Ausdruck bringen.

Zum Beweise, daß die Mechilta in der That Exod. 13, 8 in obiger Weise aufgefaßt hat, setzen wir deren Worte (ed. Weiß S. 26) hieher: בעבור זה למה נאמר לפי שהוא אומר מה העבודה הזאת לכם אלא זה בן רשע הוא שהוציא את עצמו מן הכלל ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה הוציאהו מן הכלל בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים לי ולא לך ולפי שהוצאת את עצמך מן הכלל אלו היית שם לא היית נגאל.

Es ist klar, daß diese Mechilta davon nichts wissen will, daß Exod. 13, 8 von einem שאינו יודע לשאול spricht. Dieser Tanna mochte wohl der Ansicht sein, daß man ein Kind, das noch nicht zu fragen versteht, auch nicht zu belehren braucht. Der Vers hat daher nothwendig eine Frage zur Voraussetzung. Der Autor dieser Erklärung mag wohl in einer Zeit gelebt haben, wo Abfall und Unglaube so häufig vorkamen, daß die Ereignisse des Tages diese Auslegung gewißermassen an die Hand gaben, etwa um die Zeit der hadrianischen Verfolgungen, wo es an יוצאי מן הכלל niemals gefehlt haben mochte und dieser Midrasch oft praktische Anwendung fand.

Unser Tanna hatte also anstatt der drei בנים der älteren Halacha nur zweierlei Söhne am Peßach zu berücksichtigen gelehrt: den רשע und den תם. Seine Lehre lautete wohl folgendermaßen:

כנגד שני בנים דברה תורה אחד רשע ואחד תם.

רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת (לכם) מה הטורח הזה שאתם מטריחין עלינו בכל שנה (לכם ולא לו) ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל וכפר בעיקר אף אתה הוציאהו מן הכלל (הקהה את שיניו) ואמר לו בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים לי ולא לך אילו היית שם לא היית נגאל.

תם מה הוא אומר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו וגו׳.

Die spätern Halacha-Sammler haben nun diesen Ausspruch

mit den oben erwähnten Halachot vereinigt.[1]) Diese zwei Söhne hätten eigentlich, mit den drei Söhnen der Halacha vereinigt, eine Baraita über fünf Söhne gebildet. Allein da hier die Frage des תם mit der Frage des טיפש in der Halacha identisch ist und es auch mit Noth anging, תם als „einfältig" zu fassen und mit טיפש zu identificiren, so ließen Manche den תם ganz weg, während Einige einfach in der Halacha טיפש in תם änderten. So entstand die Baraita von den ארבעה בנים in den beiden Recensionen: der der Mechilta und der des Jeruschalmi. So erklärt sich auch die Variante תם anstatt טיפש in der Peßach-Haggada und in den Druckausgaben der Mechilta. Die vielen Räthsel, denen wir in dieser Baraita begegnen, finden bei Erkenntniß ihres Ursprungs eine vollständig befriedigende Lösung.

Rezension.*)

Kroner, Th. Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Erfurt am 4. September 1884. (Enthält: Die Geschichte der Juden in Erfurt.) Erfurt 1884. Druck von Koenig. (52 S. Imp. 8).

Verfasser versetzt uns in die wehe- und leidvolle Zeit des Mittelalters, die, wie oft, so auch in der damals berühmten jüdischen Gemeinde Erfurts das geistige Schaffen und die werkthätige Liebe nicht stören konnte. Es werden in dieser Festschrift, welche auf Wunsch der Gemeinde-Collegien verfaßt worden ist, geboten: 1) eine kurze und gedrängte Angabe der hervorragenden,

---

[1]) Der erste Autor dieser Combination kann ganz wohl gewußt haben, daß diese beiden Baraitot in Bezug auf die Auslegung der Schrift mit einander controversiren. Aber für die Praxis war die Vereinigung nicht schwer. Die Mechilta konnte somit sagen: ארבעה בנים הם. Selbst das דברה תורה des Jeruschalmi ist nicht unrichtig, wenn man das תורה auf die gesetzliche Praxis und die mündliche Lehre bezieht.

* Vgl. Magazin v. J. S. 59.

geschichtlich bedeutungsvollsten Zeiten und Männer; 2) einige Urkunden und 3) eine bereits anderweitig veröffentlichte Sammlung von Grabschriften. Hierzu sind außer gedruckten Quellen auch bisher ungedruckte Notizen, Urkunden und Zinsregister im Archive zu Erfurt zur Benutzung gelangt. Das mitgetheilte Material hat besondere geschichtliche Bedeutung, die in einer größeren, umfassenderen Arbeit erst recht hervortreten würde. Was die jüdischen Quellen betrifft, so mögen hier einige Ergänzungen resp. Berichtigungen folgen.

In der Sachsen-Chronik v. J. 1368 wird die Stadt Erfurt mit „Efferde" benannt; vielleicht ist es das einzige Mal, daß diese Bezeichnung vorkommt. Aber in dem Ritualwerke des aus Sachsen stammenden Simson, mit dem Beinamen ברוך שאמר (Gegen 1375 in Prag blühend), lesen wir ein wörtliches Citat des Abraham Chasan, welcher etwa 1330 schrieb und hierbei sich als aus הייפארט stammend bezeichnet. Nach den Regeln der jüdischen Orthographie, die übrigens damals das ע als Ausdruck für E noch nicht gebrauchte und das vorangestellte ה vielleicht mit Rücksicht auf die beiden Jod als sonstige Abbreviatur für den Gottesnamen hinzufügte, ist die Schreibung von dem nachgewiesenen Efferde etwas verschieden, doch ist die Identität zweifellos. Wir hätten somit jetzt zwei Belege aus dem 14. Jahrhundert für das Vorkommen eines anderen, allerdings im Klange nahekommenden Namens für Erfurt.

Ein anderer Beitrag läßt sich aus einem Sendschreiben gewinnen, welches dem Anfang des 15. Jahrhunderts angehört und von dem Rabbiner Lipman Mühlhausen, dem bekannten Verfasser des ספר נצחון an alle jüdische Gemeinden Deutschlands gerichtet ist. Der interessante Brief ist von mir aus einer Handschrift in der hebr. Zeitschrift Libanon, Jahrgang VI., S. 278 ff. veröffentlicht worden. Aus demselben geht hervor, daß Lipman Mühlhausen damals als Rabbiner in Erfurt fungirte und ihm als Collegen die Gelehrten Abraham, Friedel und Mose b. Zadok zur Seite standen. Ferner geht aus dem Rundschreiben hervor, daß man zur Zeit und noch früher in allen jüdischen Gemeinden Deutschlands die שופרות

von einem christlichen Arbeiter aus Erfurt bezog. Da fing Salin Cohn dort an, die Herstellung dieses Blashorns zu erlernen, und entdeckte hierbei, daß der christliche Arbeiter bisher Bockshörner — und nicht קרן של איל — hierzu verwendet hatte. Es wurde daher allen Gemeinden kundgegeben, daß von jetzt an, durch den genannten Cohn, ferner durch Gottlieb Gans und noch andere Juden, welche sich fortan mit der Herstellung von Blashörnern zum Gebrauch am Neujahrsfeste beschäftigten, nur ritualmäßig geeignetes Material zur Verwendung gelangen werde. —

Die Untersuchung in Betreff des Verfassers des Agada-Werkes, der auch in Erfurt lebte (S. 15, Note 2), dürfte durch die ergänzenden Nachweisungen bei Horovitz, Frankfurter Rabbinen I., S. 9—10 zu näherem Abschlusse geführt werden.

Der S. 16 erwähnte Märtyrer Samuel Chasan wird bei Zunz, Literaturgeschichte S. 465, auch mit dem Namen Samuel Dewlin nachgewiesen. Von ihm heißt es in Cod. Hamburg Nr. 152 ר' שמואל החזן הנהרג על קדוש השם בארפורט, wohl identisch mit ר' שמואל מארפורט, dessen Pijut-Erklärung in Cod. Hamburg Nr. 130 (s. Catalog Steinschneiders S. 49) angeführt wird. Hiernach ist de Rossi im Catalog seiner Handschriften in Parma II cod. 586 zu berichtigen, wenn er schreibt: „Piut Samuel de Arphota dicti Dovlin."

Berliner.

Brüll. VIII. k. 112.

R. Josef Kara
und sein Commentar zu Kohelet.

Einleitung.

Die Blüthe der nordfranzösischen Exegetenschule im elften und zwölften Jahrhundert bezeichnet nicht minder einen Höhepunkt der ernsten, wissenschaftlichen Thätigkeit im Schoße des Judenthums, ja der inneren, religiösen Entwicklung des Judenthums selbst, wie die glänzenden Zeiten der spanisch-arabischen Periode (von der Mitte des zehnten bis zum dreizehnten Jahrhundert.[1])

Zwar standen die nordfranzösischen Exegeten an allgemein wissenschaftlicher Bildung ihren spanischen Vorgängern und Zeitgenossen weit nach: es fehlte ihnen die eigentliche wissenschaftliche Anregung von außen, das Vorbild, das zur Nacheiferung reizte und nach dem sie sich in ihren wissenschaftlichen Arbeiten richten konnten, während die spanischen Juden ihrem unausgesetzten engen Verkehr mit den hochgebildeten Arabern eine unschätzbare Förderung und Bereicherung ihrer Kenntnisse auf allen Gebieten zu danken hatten, während sie nicht bloß durch die Bekanntschaft mit der Philosophie, sondern überhaupt mit all

---

[1]) Mit der nordfranzösischen Exegetenschule beschäftigen sich eingehend: Zunz, Leben Raschis in seiner Zeitschrift, Berlin 1823; Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 60 ff.; A. Geiger, Beiträge zur jüdischen Literaturgeschichte: die nordfranzösische Exegetenschule im 12. Jahrhundert (deutsch S. 1—44) und נטעי נעמנים (hebr.) Breslau 1847; A. Geiger, Parschandatha Leipzig 1855; Antoine Levy, die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10. bis 14. Jahrhundert. Leipzig 1873. Berliner, Pletat Soferim deutsch S. 19 ff. und hebr. S. 12 ff. Graetz im 6. Bande der Geschichte der Juden u. a. m.

den zahlreichen von den Arabern gepflegten wissenschaftlichen Disciplinen sich einen erweiterten geistigen Gesichtskreis erworben hatten und mit Eifer und Liebe an den wissenschaftlichen Arbeiten der Araber theilnahmen. Die Nordfranzosen hatten nicht wie ihre spanischen Glaubensgenossen das Glück, in einer vollständig ausgebildeten Landessprache aufzuwachsen, sie waren nicht erzogen und lebten nicht in einem Idiom, dessen grammatische Regeln und Eigenthümlichkeiten bereits bis in das Einzelnste entwickelt und in das wissenschaftliche Bewußtsein eingedrungen waren und bei der engen Verwandtschaft des Arabischen und des Hebräischen die beste Anleitung zur Erkenntniß der hebräischen Sprachgesetze gaben. Aber trotzdem oder vielmehr eben darum sichern den nordfranzösischen Exegeten gerade die durch keinen äußeren Einfluß bestimmte Eigenart ihrer wissenschaftlichen Arbeit, und die nur durch angestrengte zielbewußte Thätigkeit des eigenen Geistes errungenen Erfolge ihres wissenschaftlichen Schaffens allezeit hervorragende und unvergängliche Bedeutung.

Die Spanier konnten es sich nicht versagen, die erworbenen Wissensschätze bei der Bibelexegese zu verwerthen, und nicht allein die aus der Vergleichung der arabischen Sprache gewonnenen grammatischen Kenntnisse waren es, die sie bei ihren exegetischen Arbeiten mit vielem Nutzen und Gewinn für die Förderung der hebräischen Sprachwissenschaft anwendeten; sie glaubten auch den bei den Arabern herrschenden philosophischen Systemen und wissenschaftlichen Anschauungen bei ihrer Bibelexegese Rechnung tragen zu müssen, zumal da diese, um zeitgemäß zu sein, eine Versöhnung zwischen Religion und Philosophie und der allgemeinen Zeitrichtung anzubahnen hatte. Gegenüber der [illegible] Opposition der Karäer, welche den Talmud verwar[illegible] den Inhalt der Bibel selbstständig, zugleich aber [illegible] lage der damaligen arabischen Philosophie [illegible] welche jede traditionelle Bibelauslegung [illegible] mußten die Anhänger des Talmuds, die [illegible] fertigung ihres Standpunkts und ihres [illegible] exegese versuchen. Es galt, die halach[illegible] Talmuds auf die Bibel zurückzufüh[illegible]

bringen einerseits mit dem Wortlaut und einer nüchternen Auffassung des Bibeltextes und andererseits mit den damaligen philosophischen Anschauungen.

So befand sich die Exegese in Spanien in einer Lage, die so recht eigentlich als das Spiegelbild des damaligen allgemeinen religiösen Zeitbewußtseins betrachtet werden kann: auf der einen Seite strebte sie nach vollständiger Freiheit, unterstützt von einem geweckten, klaren, mit reichen Mitteln versehenen Geiste, von einer immer mehr sich vervollkommnenden Sprachkenntniß; auf der anderen Seite wollen jedoch die halachischen und philosophischen Voraussetzungen befriedigt sein und die Exegese geht mit ihnen an ihr Werk.[1]) Die Exegese der Spanier bleibt darum, unbeschadet ihrer vorzüglichen Leistungen, doch immer eine tendenziöse.

Die nordfranzösischen Exegeten dagegen waren unabhängig von derartigen äußeren Einflüssen, die unwillkürlich zu einem polemischen Vorgehen zwangen, sie waren unberührt von philosophischen Widersprüchen oder karäischen Einwürfen. Sie lebten ganz und voll dem Studium der talmudischen Literatur, deren Inhalt sie unbefangen, mit ungekünstelter und unverdorbener Naivität in sich aufnahmen. Ihre talmudischen Studien richten ihren Blick auch auf die Bibel, deren Erklärung sie mit der ganzen, ihnen eigenen Einfachheit und natürlichen Frische betrieben, ursprünglich allerdings nicht wenig beeinflußt durch ihre aus Talmud und Midrasch geschöpften Anschauungen. Für sie war nicht das Bedürfniß, nicht die Nothwendigkeit vorhanden, die Worte der heiligen Schrift mit dem damaligen Zeitgeiste in Einklang zu bringen und denselben oft gewaltsam eine fremde Deutung zu geben, um allen Anfechtungen von philosophischer und karäischer Seite begegnen zu können. Sie gingen vorurtheilslos ohne vorgefaßte Meinung, ohne die bewußte Absicht, in dem Schrifttext bestimmte Probleme gelöst, bestimmte Anschauungen ausgesprochen zu finden, an die Erklärung der heiligen Schrift und wußten sich allmählich von dem Einflusse der Agada, der

[1]) A. Geiger, Beiträge S. 6.

ihnen allein hätte gefährlich werden können, in glänzender Weise zu Gunsten des natürlichen Schriftsinnes vollständig frei zu machen.

Zu sprachwissenschaftlichen Arbeiten fehlte ihnen freilich fast jede Anregung — nur Menachem ibn Saruk's[1]) und Dunasch ibn Labrat's[2]) Erstlingsversuche waren ihnen, wahrscheinlich erst seit Raschi[3]) bekannt. Die erst im Werden begriffene, mit dem hebräischen Idiom gar nicht verwandte französische Sprache bot keine Handhabung zu Vergleichungen: die allgemeine Bildung der französischen Juden war überhaupt beschränkter, ihr Begriffskreis enger; nur ein einfacher gesunder Sinn leitete sie, und sie schmiegten sich daher dem Worte der Schrift an, um dieses zu verstehen, aus ihm zu schöpfen, nicht um hineinzutragen, nicht um es conform zu machen mit sonst vorausgesetzten Wahrheiten. Hierin beruht die Stärke der französischen Schule. Sie versenkt sich ganz selbstlos in die Schrift, die sie zu erklären unternimmt, und indem sie sich mit ihr verschwistert, denkt sie wirklich mit ihr und gibt vollkommen deren Anschauungen wieder.[4])

Die hervorragendsten Vertreter der nordfranzösischen Exegetenschule, deren Ziel einzig und allein die Erforschung und Ergründung des פשט[5]) war, die nur darnach strebte, aus der Schrift selbst deren natürlichen Sinn zu erfassen und zu verstehen, sind bereits auf Grund eingehendster Einzelforschung besprochen worden: über Menachem ben Chelbo, über Raschi,

---

[1]) מחברת מנחם ed. Filipowski. London 1854.

[2]) ספר תשובות דונש בן לברט עם הכרעות רבינו יעקב תם gegen Menachem ed Filipowski London 1855. Das ספר תשובות דונש הלוי בן לברט על רבי סעדיה גאון (ed. Schroeter, Breslau 1866) scheint den nordfranz. Exegeten unbekannt gewesen zu sein. (Rosin, R. Sam. b. Meïr als Schrifterklärer S. 66).

[3]) Kronberg, Raschi als Exeget S. 16.

[4]) A. Geiger, Parschandatha S. 10. Vgl. Geiger, Beiträge S. 6 und 7. — Antoine Levy, Exegese der franz. Israel. S. 43 ff. bemüht sich, gestützt auf Geiger's werthvolle Arbeiten, die Verhältnisse darzulegen welche die eigenartige Exegese der nordfranzös. Israeliten großzogen.

[5]) Ueber פשט vgl. u. a. Geiger's wiss. Zeitschrift für jüd. Theologie S. 243 ff. und desselben jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben VI. S. 202.

(R. Josef Kara) und R. Samuel ben Meïr besitzen wir zum großen Theil erschöpfende Arbeiten.[1])

Durch die Veröffentlichung des Commentars des R. Josef Kara zu Kohelet soll die Kenntniß dieses noch lange nicht genug gewürdigten Exegeten bereichert und eine Anregung gegeben werden zur weiteren Veröffentlichung der in der Breslauer Seminarbibliothek in werthvollen Handschriften vorhandenen exegetischen Arbeiten Kara's.

Eine kurze Uebersicht über R. Josef Kara's persönliche Verhältnisse, seine wissenschaftlichen Beziehungen und seine Arbeiten auf dem Gebiete der Bibelexegese möge vorausgehen.

---

[1]) Ueber Menachem b. Chelbo vgl. Zunz, Zur Geschichte S. 61; Geiger, Parschandatha hebr. S. 17—20; Dukes im Litteraturblatt des Orient 1847 Nr. 22 S. 344 giebt exegetische Proben von Menachem, ebenso A. Wolf in Haschachar II. S. 289 ff.

Ueber Raschi: die bahnbrechende Arbeit von Zunz: Salomo ben Isaac gen. Raschi in seiner Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1823 S. 277 ff. Bloch, Tolbot Raschi, Lemberg 1840; Kronberg, Raschi als Exeget; Berliner, kritische Raschiausgabe zum Pentateuch, Berlin 1866; Geiger a. a. O.

Ueber R. Samuel b. Meïr: die klassische Arbeit von Rosin: R. Samuel ben Meïr (RSBM.) als Schrifterklärer, Breslau 1880 und dessen kritische Ausgabe des Penteuchkommentars R. Samuel's, Breslau 1881. Porges in Frankel-Graetz' Monatsschrift 1883 u. a. m.

Ueber Kara s. weiter unten. — Die von Dukes (Zion II. 102) und Wolff (Haschachar Bd. II. S. 289 ꝛc.) in Aussicht gestellten Monographien über R. Josef Kara sind nicht erschienen.

---

*) Ueber Einzelnes in diesem wie in nächstem Capitel erfolgen am Schlusse des Ganzen verschiedene Bemerkungen von Berliner.

R. Josef Kara.

1. Seine Abstammung.
R. Simon Kara. R. Menachem b. Chelbo.

Nur äußerst spärliche Nachrichten über den Lebensgang und die Lebensverhältnisse des R. Josef Kara sind uns überliefert [1]) und diese spärlichen Nachrichten zeichnen sich überdies durch große Unzuverlässigkeit aus. Bei der Bescheidenheit und Objectivität, welche eine hervorragende und bewundernswerthe Eigenthümlichkeit der Commentatoren jener Zeit ist, darf es nicht Wunder nehmen, wenn weder sie über sich selbst, noch ihre Zeitgenossen oder Nachfolger biographische Notizen über sie hinterließen. Die Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Arbeit ließ die Bekanntschaft mit den persönlichen Verhältnissen, ja oft auch mit dem Namen des Verfassers vermissen: der Name des Verfassers war keine Empfehlung für sein Werk; das Werk mußte durch sich selbst wirken, durch seinen eigenen Werth sich Ansehen verschaffen. Eine spätere Zeit trug manchmal auch kein Bedenken, ein namenlos überliefertes Werk einem anderweitig benannten Verfasser zuzuschreiben und die Person dieses Verfassers

[1]) Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 68 ff. Zunz, Raschi S. 318. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 301, S. 398. Kerem Chemed V. S. 241, VII. S. 58 ff. Orient 1844 L. Bl. 15 S. 231 und 16 S. 252 ff.; Orient 1848 L. Bl. 28 S. 433; Geiger, Beiträge S. 10, S. 17—29. Parschandatha S. 18—20 (deutsch) eod. (hebr.) S. 21—33; Berliner, Plet. Sofr. S. 19 ff. (deutsch). Antoine Levy a. a. O. S. 14. Zion II. S. 102. Haschachar III. S. 688. Graetz, Geschichte VI. S. 172; Cassel, Lehrbuch S. 363; Rosin, R. Samuel ben Meïr als Schrifterklärer S. 72 ff.; Rosin, Ausg. des Pentateuchcom. des RSBM. Einl. S. XXX.; Asulai im Schem hagedolim, Wilna 1852 S. 42 Nr. 171. Steinschneider in Ersch und Gruber's Encyklopädie II. Section, Theil 27; derselbe in Cat. Bodl. S. 1478 u. a. m.

mit mehr oder minder der Wahrheit nahekommenden Legenden zu umgeben.

R. Josef Kara war der Sohn des R. Simon Kara,[1]) der jedenfalls ein midraschisches Sammelwerk verfaßt hat.[2]) Daß dieses midraschische Sammelwerk kein anderes sei als der heute allgemein bekannte ילקוט שמעוני unterliegt kaum mehr einem Zweifel.[3])

Freilich wird als Sammler des Jalkut Schimoni ein Simon hadarschan genannt und die jetzige Beschaffenheit des Jalkut Schimoni macht es wahrscheinlich, daß das Werk die Gestalt, in der es uns heute vorliegt, nicht vor der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts bekommen hat,[4]) zumal da in den Randglossen Schriften namentlich citirt sind, deren Existenz vor der angegebenen Zeit nicht nachzuweisen ist. Sucht man aber die Persönlichkeit des tradirten Sammlers oder Verfassers, des Simon hadarschan festzustellen, so ist von allen älteren deutschen oder französischen Rabbinen Namens Simon nur ein einziger geeignet, für R. Simon hadarschan, den Verfasser des Jalkut gehalten zu werden, nämlich R. Simon Kara. Dieser soll vor etwas mehr als sechshundert Jahren im südlichen Deutschland gelebt haben[5]) und müßte jedenfalls von R. Simon Kara, dem

[1]) In der wiederaufgefundenen Raschi-Raschbam Hdschr. (Frankel's Monatsschr. 1864 S. 220 sub. Nr. 4) findet sich ואני המעתיק שמעתי משם ר' יוסף קרא בר' שמעון קרא: vgl. ferner RSBM. zu 1. M. 24, 60 זה פירוש ר' יוסף בר' שמעון קרא u. ö. Im Ms. 104 zu Hos. X, 14: ואמ' אני יוסף בר' שמעון, im Ms. des Rabb. Bloch (Geiger wiss. Zeitschr. IV. S. 138) אני המעתיק יוסף בר' שמעון: — Die Bemerkung Geiger's, Beiträge S. 10, Nr. 1. „Die Existenz eines Simon Kara ist nicht genug bezeugt" ist mir nicht verständlich. — Ueber Simon Kara vgl. Rapoport im Kerem Chemed VII. 4 ff. eod. S. 60. Zunz' Gottesdienstl. Vorträge S. 300. Geiger Beiträge (Nite naamanim) S. 10. Kirchheim im Orient 1844 L. B. 16 S. 253. Grätz Geschichte Bd. VI. S. 63 und 64. Cassel Lehrbuch S. 357, 368.

[2]) Vgl. Zunz, zur Geschichte und Literatur S. 61. Gott. Vortr. S. 300 Note e.

[3]) Vgl. Rapoport im Kerem Chemed VII S. 4 ff.

[4]) Zunz Gottesd. Vorträge S. 299.

[5]) Zunz vertritt diese Ansicht G. V. S. 299.

Vater unseres R. Josef Kara, welch letzterer in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts als Bibelerklärer und Verfechter des Judenthums sich hervorthat,[1]) streng zu trennen sein.

Wir haben aber nur von einem R. Simon Kara Kenntniß, uns ist nur die Existenz des einen R. Simon Kara, des Vaters unseres Josef Kara bezeugt; wer ist der zweite, zum mindesten hundert Jahre später lebende R. Simon Kara[2]) (oder R. Simon hadarschan), der Verfasser des Jalkut?

Will man an der Annahme festhalten, daß ein mit R. Simon hadarschan identischer R. Simon Kara[3]) der Verfasser oder der Sammler des Jalkut ist und zieht man in Betracht, daß nur ein Mann dieses Namens und zwar spätestens in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts nachgewiesen werden kann, so ist man gezwungen, die ursprüngliche Abfassung des Jalkut in das elfte Jahrhundert heraufzurücken. Die gegen eine so frühzeitige Abfassung des Jalkut erhobenen Bedenken[4]) lassen sich leicht beseitigen durch die Annahme einer ursprünglichen Zusammenstellung von Midraschim zu dem Sammelwerk Jalkut durch R. Simon Kara, welche Sammlung durch einen späteren Gelehrten erweitert und nach Abschluß der späteren Midraschwerke mit der Stellenangabe am Rande versehen wurde.[5]) Die

---

[1]) Zunz G. V. S. 397.

[2]) Bei Zunz selbst findet sich über R. Simon Kara, den Verfasser des Jalkut, keine weitere Notiz.

[3]) Diese Identificirung gibt Zunz zur Gesch. und Literatur S. 61 auf Grund der Untersuchungen Rapoports im Kerem chemed VII. S. 4 ff, welch letzterer berichtet, daß sich Zunz seiner Ansicht gegenüber also verhalten habe והיטבו דברי בעיניו ויקבלם לנכונים.

[4]) Zunz G. V. S. 299.

[5]) Vielleicht ließe sich hierbei der von Geiger angenommene Verfasser des Jalkut R. Simon aus Frankfurt a/M oder R. Simon Frankfurter, der offenbar identisch ist mit dem bei Asulai im Schem hagedolim angegebenen ר' שמעון אשכנזי שחיבר ילקוט שמעוני im J. 1310 und den auch Kirchheim im Orient 1844 L. B. 16 S. 253, da sein Name auf dem Titelblatt des Jalkut genannt ist, als Verfasser der Sammlung festhalten will; — vielleicht ließe sich dieser unterbringen, indem man ihn als den späteren Erweiterer und Glossator des ursprünglich von R. Simon Kara zusammengestellten Werkes betrachtet?

nach der am Rande befindlichen Angabe aus später als dem elften Jahrhundert entstandenen Midraschwerken im Jalkut enthaltenen Stellen können auch dem R. Simon Kara, dem ersten Sammler des Jalkut bekannt gewesen sein und sind ihm, wenn auch in anderem Zusammenhange zweifellos schon bekannt gewesen, zumal da die eigentliche Entstehung und Bildung der Midraschim zu seiner Zeit sich schon vollzogen hatte.[1])

Wir dürfen also die Entstehung des Jalkut in das elfte Jahrhundert setzen, wir dürfen auch R. Simon Kara als Verfasser annehmen: das eine nur bleibt auffallend, daß wir bei Raschi den Jalkut nicht ausdrücklich citirt finden. Raschi nennt vielleicht den Jalkut nicht, weil er ebenso wie der Verfasser oder Sammler desselben die meisten in ihm enthaltenen Midraschim aus der ersten Quelle kennt und anführt. Möglicherweise gehört auch der Name ילקוט dem späteren Ueberarbeiter der Sammlung des R. Simon Kara an. Jedenfalls erwähnt Raschi mehrere Male den R. Simon und zwar zu Amos 6, 3 זהו מדרשו של ר' שמשון זצ"ל[2]), zu Jes. 58, 14 כך פירש ר' שמשון[3]), ferner zu Sprüche 28, 23 ור' שמעון מצא בתנחומא[4]) und zur Boraitha Abot (VI. 10) וראיתי במדרש של ר' שמעון קרא חמשה קניינים[5]). Statt des ר' שמשון ist (mit den angegebenen Varianten) ר' שמעון zu lesen,[6]) und dieser R. Simon ist derselbe Mann, von dem

---

[1]) Vgl. Cassel, Lehrbuch S. 226 ff.

[2]) Zunz G. V. S. 300 gibt aus einer Hdschr. die Leseart מדרש ר' שמעון זצ"ל und denkt an R. Simon b. Isaak, der aber nur als Piut- und Selicha-Dichter bekannt ist. (Cassel, Lehrbuch S. 353.)

[3]) Nach einer Handschrift bei Rapoport, Kerem chemed VII. S. 9: ר' שמעון:

[4]) Diese Stelle findet sich im cod. ms. Berolin. N. 122 und ist in unserem Raschitexte nicht vorhanden. Zunz G. V. S. 237 Note e.

[5]) Nach Zunz G. V. S. 300 Note e. kann hier nur der Vater des R. Josef Kara, R. Simon Kara gemeint sein.

[6]) So Rapoport im Kerem chemed VII. 4 ff. der diese Lesung ausführlich begründet. Unter R. Simson hätte höchstens der Lehrer des R. Tobia, des Verfassers des לקח טוב verstanden werden können, von dem de Rossi catal. codd. mss. Th. 1 p. 138 sagt: pagina penultima sub finem praeceptoris sui nomen auctor nobis revelat: „dicit Tobias filius Eliezer nomine praeceptoris sui rabbenu Simson fel. m.“ (cfr. Zunz G.

Raschi zu Hos. 12, 9 sagt: ומדרש אגדה היה דורש ר' שמעון. Außerdem befindet sich im Ms. 104 der Seminarbibliothek zu 1. Kön. 18, 29 ein Zusatz, der also beginnt: בפירוש רבינו שלמה[1]). Statt dessen ist zu lesen ר' שמעון, da das רבינו שלמה offenbar auf einer falschen Auflösung der Abbreviatur ר"ש durch den Abschreiber beruht. Der ganze Zusatz findet sich übrigens im Jalkut Sect. 214 und ebenso lassen sich alle aus Raschi angeführten Citate des R. Simon und R. Simon Kara im Jalkut nachweisen.[2])

Hieraus geht wohl zur Genüge hervor, daß Raschi, wenn auch nicht ausdrücklich den Jalkut, so doch Stellen aus demselben unter dem Namen des Verfassers anführt, und es steht nichts entgegen, in R. Simon Kara, dem Vater unseres R. Josef Kara, den ersten Sammler des Jalkut zu erblicken, zumal da Raschi selbst einmal vom מדרש של ר' שמעון קרא spricht, wo nur der Jalkut gemeint sein kann.[3])

Es ist auch heute die allgemein verbreitete Ansicht unter den Gelehrten, daß R. Simon Kara, der Vater des R. Josef Kara, identisch mit R. Simon Hadarschan und der Verfasser des Jalkut sei.[4])

R. Simon Kara, der Vater des R. Josef Kara, war der Sohn eines R. Chelbo und der Bruder des Menachem bar

---

V. S. 294 Note f und Z. G. u. L. Nachträge S. 566.) Doch ist dies eine völlig unbegründete Vermuthung und Zunz legt auf dieselbe gar kein Gewicht, führt sie auch nicht an, wo er R. Simson als von Raschi citirten Commentator nennt. Vgl. Zunz, Raschi S. 316 u. Z. G. u. L. S. 61.

[1]) Die ganze Stelle ist abgedruckt in der Schrift Raschi als Exeget von Kronberg S. 13 Note 2. — Der Commentar zum Buch der Könige i. Ms. 104, obwohl am Schlusse dem R. Jos. Kara zugeschrieben, gehört diesem keinesfalls an, sondern ist ein wörtliches Excerpt aus Raschi.

[2]) Diesen Nachweis hat Rapoport bereits in geistreicher und umfassendster Weise geliefert. (Kerem chemed VII. 4 ff).

[3]) Vgl. die oben angeführte Stelle des Commentars zu Abot.

[4]) So z. B. Grätz, Geschichte der Juden VI. S. 64, Cassel, Lehrbuch S. 357. — Die von Kirchheim Orient 1844 L. B. 16 S. 253 hiergegen erhobenen Einwände sind unwesentlich und leicht zu widerlegen.

Chelbo [1]), den Josef Kara oftmals in seinen Commentaren als אחי אבא, als Oheim väterlicherseits citirt. [2])

Menachem bar Chelbo ist der erste, aus seiner exegetischen Thätigkeit uns bekannte Schrifterklärer Frankreichs, der sich die Erforschung des einfachen, natürlichen Schriftsinns פשט zur Aufgabe gestellt hatte. Ein vollständiger Commentar ist uns von ihm nicht erhalten, obgleich es fast zweifellos ist, daß Menachem die ganze heilige Schrift erklärt und, was zumeist bestritten wird, seine Erklärungen zu einem großen Theile niedergeschrieben hat. Denn R. Josef Kara, dessen Commentare für uns fast die einzige Quelle sind, aus der wir unsere Kenntniß der Exegese des R. Menachem schöpfen, citirt den R. Menachem gewöhnlich mit den Worten כך שמעתי מ׳ [3]) כך למדני, [4]) כך מקובלני [5]); zuweilen aber führt er dessen Erklärungen also ein: ראיתי (מצאתי)

---

[1]) Auch R. Menachem hasaken genannt z. B. Jos. Kara zu 1 Sam. 23, 22. 2 Kge. 14, 27. eod. 18, 20 (übereinstimmend mit der Erklärung bei Kara zu Jes. 36, 5 im Namen Menachem's b. Chelbo.) eod. 19, 4 Hos. 9, 13; 10. 1. 10; Micha 1, 14; 2, 7 u. s. f. — R. Menachem bar Chelbo Hasaken z. B. 1 Kge. 4, 11; 8, 31. Die Vermuthung Brüll's (Jahrbücher VII. 1885 S. 171): „R. Menachem der Alte ist wahrscheinlich Vater R. Elia's des Alten (Zunz Literaturgesch. S. 126)" entbehrt jeder Begründung.

[2]) Diese Stellen finden sich aus einem später zu erwähnenden Kara-Manuscript des Herrn Kirchheim (K) — jetzt der Seminarbibliothek gehörig — gesammelt von Dukes im Orient 1847 L. B. 22 S. 344 ff. u. ergänzt durch Wolf im Haschachar II S. 289. ff. Hinzuzufügen wären noch die Erklärungen Menachem's bar Chelbo aus Kara's Hiobcommentar (s. w. u.) zu Hiob 1, 21; 8, 14; 11, 17; 13, 9; 15, 31; 21, 4; 24. 3, 9; 30. 4, 17; 31. 4, 35; 32, 13; 33, 25. — Ferner die Erklärung Menachem's zu Klagel. 3, 28; Ruth 2, 7. Weitere Erklärungen von Menachem bar Chelbo s. Luzzatto im Kerem chemed VII. 60 Geiger, Beiträge (Nite naamanim) und besonders Parschandatha hebr. Th. S. 17. ff. Jellinek, Kommentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern. Leipzig 1855. — Aus Ms. 104 wäre Hosea 4. 19 noch anzuführen.

[3]) z. B. 2 Sam. 24, 6. 2 Kge. 4, 39. Jer. 35, 19. Hiob 11, 17.
כך שמעתי מר׳ מנחם בר׳ חלבו זצ"ל אבל ראיתי בפתרוני ר׳ שמואל בר׳ מאיר.

[4]) z. B. 2 S. 23, 6. 1 S. 13, 21.

[5]) z. B. 1 S. 1, 5. 1 Kge. 6, 2.

בפתרוני ר' מנחם.[1] Auch der Umstand, daß im Mſ. Kirchheim (K) nach Kara's Com. zu Ezechiel drei Blätter[2]) sich befinden mit der Ueberschrift זה של ר' מנחם und diese drei Blätter einen meist fortlaufenden Commentar zu Ezechiel ohne Nennung irgend eines Autors enthalten, scheint dafür zu sprechen, daß von Menachem schriftliche Arbeiten vorhanden waren, wenn sie gleich Raschi und den Späteren nicht vorlagen.[3]) Die auf diesen drei Blättern enthaltenen Erklärungen Menachems finden sich nicht und stimmen nicht mit denen überein, welche Josef Kara in Menachem's Namen zu Ezechiel anführt.[4])

Vielleicht hat R. Menachem bar Chelbo seine schriftlichen Aufzeichnungen nur seinem Neffen und Lieblingsschüler Josef Kara hinterlassen und dieser benützte und citirte bei seinen eigenen exegetischen Arbeiten die Erklärungen seines Oheims, theilte wohl auch von denselben anderen Exegeten solche mit.[5]) Diese Vermuthung erscheint wahrscheinlicher, als die Annahme, die Schüler des R. Menachem bar Chelbo hätten unter dem Titel פתרוני ר' מנחם eine Sammlung seiner Erklärungen angelegt.[6]) Schwerlich wäre eine solche Sammlung so spurlos ohne

---

1) z. B. 1 Kge. 16, 9; 18, 25; 2 Kge. 8, 21; Jerem. 10, 5; 49, 40; Secharj. 11. 8.

2) Abgedruckt bei Wolf, Haschachar Bd. II S. 294 ff.

3) Raschi citirt Menachem immer mit ושמעתי בשם ר' מנחם und zwar zu 1 Sam. 19, 24. — 1. Kge. 6, 9. — 2 Kge. 4, 39. — Jeſ. 10, 24. Ez. 12, 3. — 27, 11. — 44, 20. — 45, 17. — 48, 18. — Amos 3, 12. Micha 1, 15. — Maleachi 3, 24. — Talm. babl. Sota 35 b. (Das Verzeichniß bei Dukes, Orient 1847 L. B. 22 S. 344 ist mangelhaft und ungenau. — Die übereinstimmend bei Dukes und Weiße im Kerem chem. V. S. 241 angegebene Stelle Mich. 2, 15 (!) konnte ich nicht finden.)

4) Vgl. das eklatante Beispiel Ez. 21, 27 bei Wolf, hasch. II S. 292 u. S. 296. — Die Erklärung aus der Zusammenstellung זה של ר' מנחם zu Ezech. 7, 13 (Wolf a. a. O. S. 294) findet sich wörtlich bei Geiger, Parschandatha (hebräischer Theil S. 18) aus cod. 5 München. —

5) Zu Jeſ. 10, 24 nennt Raschi seinen Gewährsmann für die Erklärung des R. Menachem (קרא) משום ר' מנחם אמר לי ר' יוסף. Offenbar verdankte Raschi dem Josef Kara alle Erklärungen Menachem's (ſ. u.) vgl. auch Rosin, RSBM's. Pentateuchcommentar Einleitung S. 28 Note 1.

6) So Wolf hasch. II S. 297 ohne Begründung. Kara zu Richter

jede weitere Benutzung und Verbreitung verschwunden, wie die Commentare Menachem's in der Hand des einen Josef Kara, dem möglicherweise uns unbekannte Gründe die Veröffentlichung derselben verboten.

Offenbar ist auch der von Josef Kara zu Jes. 29, 9 erwähnte ורב מנחם קרא kein anderer wie R. Menachem bar Chelbo.[1]) Was bedeutet aber der Namen קרא?

2, 15 על פרשה זו היה מזהיר ר' מנחם בר חלבו אחי אבא את כל העומדים לפניו ושומעים את דבריו וגו' (K) ist doch für ihn keine Stütze?

[1]) Vgl. Geiger, Beiträge (Nite naamanim) S. 10. Parschandatha S. 11. — Die wohlgemeinten Bemühungen von Dukes (Orient 1847 L. B. 22 S. 345 Note), diesen Menachem Kara anderweitig unterzubringen, sind nicht von Einfluß auf obige Annahme. — Vgl. auch noch Wolf, haschachar II. S. 289. Sonst ist ein Menachem Kara nicht bekannt.

2. Der Name und die Familie Kara.

Welche Bedeutung dem Namen קרא beizulegen sei, ob er nur als Ehrentitel oder auch als Familienname aufgefaßt werden dürfe, wird so lange eine ungelöste und unlösbare Frage bleiben müssen, als uns unbekannt ist, welchen Sinn die Zeitgenossen des R. Simon mit demselben verbanden. Es lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, denen je nach ihrer mehr oder minder zutreffenden Begründung ein größerer oder geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit beizumessen ist; aber zu einem endgültigen Abschluß kann durch dieselben, wie natürlich, die Frage nicht geführt werden.

Soviel ist jedenfalls mit Sicherheit anzunehmen, daß der Name קרא ursprünglich kein Familienname, sondern ein dem R. Simon aus irgend einem Grunde beigelegter Bei- oder Ehrenname ist, wie ja auch R. Simon's Bruder Menachem außer in der einen Stelle (Jes. Cap. 29, V. 9) stets Menachem bar Chelbo genannt ist.[1]) Anders verhält es sich bei den Nachkommen des R. Simon, insbesondere bei unserem R. Josef. Ihm gegenüber mag die Vermuthung eher berechtigt erscheinen, daß auf ihn der Name קרא als bleibender Familienname übergangen ist, wenn auch der Nachweis ihrer Richtigkeit bei ihm an Schwierigkeit und Unsicherheit nicht nachsteht.

Als Beiname findet sich קרא schon im Talmud, indem dort[2]) ein R. Chaninah denselben führt. Raschi bemerkt dazu[3])

---

[1]) Vgl. Rapoport im Kerem chemed VII S. 12: הכנוי זה איננו למשפחה.

[2]) Talm. babl. Taanit 27b. (Dukes im Orient 1847 L. B. 22 schreibt R. Chijah ohne Stellenangabe). Ebenso Jebam. 40a; Berach. 30b und Ketub. 56a (wo nach ב"ח wie Berach. 30b zu lesen ist ר' חנינא קרא.) Dieser ר' חנינא קרא ist Taanit 27b in persönliche Beziehung gebracht zu ר' חנינא הגדול und ר' ינאי, welche beide zur Zeit des R. Juda hanasi lebten. Grätz erwähnt ר' חנינא קרא weder in der 1. noch in der 2. Aufl. des vierten Bandes seiner Geschichte. (Er fehlt auch in Hamburger's Realencyklopädie).

[3]) Taanit 27b.

שהיה בעל מקרא ויודע בגירסא ובקי בטעמיה und erklärt, daß der Beiname קרא den Gelehrten bezeichne, der in der heiligen Schrift, deren richtiger Lesung und Erklärung wohl bewandert sei.

Diese Erklärung Raschi's, die doch wahrscheinlich beeinflußt ist von der Anschauung, die seine Zeit mit dem Namen קרא verband, dürfte als die einfachste und natürlichste allen anderen vorzuziehen sein. Sehen wir also in dem unserem R. Simon beigelegten Namen Kara einen Hinweis auf ein hervorragendes Wissen des Mannes in der heiligen Schrift und deren Deutung,[1]) so können wir trotzdem auch mit Geiger[2]) noch das Weitere annehmen, daß R. Simon seine Bibelkenntniß als Schriftvorleser verwerthete und an der Stelle der beim Gottesdienste zur Thora Gerufenen und des Textes minder Kundigen den Abschnitt vorlas, ein Amt, das auch seinerseits wieder zu einem sorgfältigeren Studium der Bibel und zu exegetischen Arbeiten veranlaßte.

Der Name Kara mag im Hause des R. Simon als Familienname erblich geworden sein, und R. Josef mag als Sohn des R. Simon Kara den Beinamen Kara erhalten haben, oder aber er hat sich denselben ebenfalls durch eigenes Verdienst in Folge

[1]) Jellinek dürfte immerhin zu weit gehen, wenn er „Kommentarien zu Ester, Ruth und den Klageliedern Leipzig 1855 S. VI. N. 2" meint, קרא heiße der den natürlichen Wortsinn festhaltende Exeget im Gegensatz zu דרשן, welcher der Agada einen größeren Spielraum gewähre. Wenigstens würde einer exegetischen Thätigkeit auf dem Gebiete des פשט, soweit unsere Kenntniß reicht, gerade bei R. Simon der Beiname קרא nicht entsprechen.

[2]) Geiger, Nite naamanim deutsch S. 9 und Note 3. Parschandatha S. 11 und Anmerkung. — Die Annahme, daß קרא den Schriftvorleser bedeute und R. Simon seiner Stellung als Schriftvorleser diesen Beinamen verdanke, erscheint mir zweifelhaft trotz des Hinweises auf die Araber, bei denen die Koranvorleser Karra hießen und die Samaritaner, bei denen die Vorleser in der Synagoge gleichfalls den Namen קרה führen. (Juynboll, liber Josuae p. 20 A). — Der aus der Thora Vorlesende führte bei den Juden den Namen קורא (s. Cassel, Lehrbuch S. 206) oder war mit dem ש"ץ = שליח ציבור eine Person. vgl. Duschak, Geschichte u. Darstellung des jüd. Kultus. Mannheim 1866, S. 251 u. 324 ff.

seiner vorzüglichen Leistungen in Erforschung und Erklärung der heiligen Schrift erworben. [1])

Nachdem R. Simon Kara sich durch die Zusammenstellung und Anlegung des Midraschwerkes Jalkut bekannt gemacht hatte, war es nur natürlich, daß er den Beinamen eines Agadisten und Kenners der Agada (הדרשן) erhielt, man vergaß, daß R. Simon zuvor den Beinamen Kara geführt hatte, obgleich R. Simon Kara nicht vergessen war, und so kam es, daß allmählich zwei verschiedene R. Simon — unterschieden durch die Beinamen קרא und הדרשן — aus einem Manne entstanden. Vielleicht erhielt R. Simon Kara den Beinamen הדרשן lang nach seinem Tode und zu einer Zeit, wo sich der Person des Sammlers des Jalkut schon die Volkssage bemächtigt hatte. [2])

Erwähnt sei hier noch der Gedanke, den Namen Kara mit einer Stadt קרא (?) in Verbindung zu bringen, [3]) weil in Cod. Hamburg N. 52 ein ר׳ יצחק מקרא erwähnt ist.

Ueber die Familienverhältnisse des R. Simon und R. Josef Kara ist weiter nichts bekannt. Daß R. Isaak Kara, dessen einfache Schriftauslegung aus der Raschi-Raschbam-Handschrift der Seminarbibliothek [4]) erhellt, ein Sohn des R. Josef Kara war [5]), ist nicht ausgemacht.

---

[1]) R. Menachem Kara wäre dann entweder vermöge einer gewissermaßen durch rückwirkende Kraft erzeugten Uebertragung des Familiennamens zu erklären oder es wäre anzunehmen, daß Josef Kara seinem Lehrer und Oheim durch Beilegung des Ehrennamens קרא seine Verehrung bezeugen wollte. — Geiger (Parschandatha S. 11) meint, Menachem bar Chelbo sei ein קרא, d. h. ein Schriftvorleser gewesen. — Jedenfalls ist dieser einmal vorkommende Menachem Kara eine auffallende, beachtenswerthe Erscheinung.

[2]) Vgl. Zunz G. V. S. 300.

[3]) Vgl. Dukes in Zion II. S. 102 Note.

[4]) Ueber diese Handschrift vgl. Rosin's treffliche Arbeit „R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer" Breslau 1880 S. 24 ff. Zu R. Isaak Kara's Schrifterkärung vgl. Frankel's Monatsschr 1864 S. 219 u. 1865 S. 384 ff. Berliner, Pletat soferim (hebr.) S. 25.

[5]) So Berliner, Plet. Sofr. (deutsch) S. 27. R. Isaak Kara ist wohl identisch mit dem ר׳ יצחק מקרא im Cod. 52 Hamburg. (s. o. S. 41.) Vielleicht ist מקריא oder מקרא als Piel von קרא zu lesen.

3. Lebenszeit des R. Josef Kara. Seine Beziehungen zu Raschi und R. Samuel ben Meïr.

Das Geburtsjahr des R. Josef Kara ist uns ebenso wenig bekannt, wie das Jahr seines Todes. Doch läßt sich seine Lebenszeit annähernd feststellen, da wir über die Männer, mit denen Josef Kara in Verbindung stand, besser unterrichtet sind, und da wir wissen, daß sein Vater R. Simon die Anlegung und Sammlung des Jalkut spätestens in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts unternommen hat.

Josef Kara war ein Schüler des Menachem b. Chelbo [1]), seines Oheims, welcher — ein Vorgänger und älterer Zeitgenosse Raschi's (geb. 1040) — die eigentliche exegetische Thätigkeit in Nordfrankreich eröffnete. Raschi kannte die Erklärungen dieses Menachem durch mündliche Mittheilung und machte sie oftmals ohne Nennung des ursprünglichen Autors zu den seinigen, wie eine Vergleichung der von Menachem uns bekannten Interpretationen mit den betreffenden Stellen bei Raschi deutlich beweist [2]). Häufig jedoch gibt Raschi an, daß er die von ihm angeführte Erklärung im Namen des R. Menachem gehört habe שמעתי [3]) בשם ר' מנחם und einmal (zu Jes. 10, 24) verräth er uns die Quelle, aus der ihm zweifellos alle Erklärungen R. Menachem's zuströmten, von denen sich in seinen Commentaren Spuren finden: משום ר' מנחם אמר לי ר' יוסף. [4])

Josef Kara verkehrte im Hause Raschi's; sicherlich knüpfte

---

[1]) למדני ר' מנחם בר' חלבו (1 S. 13, 26) oder כל ימי למדני ר' מנחם בר' חלבו (2 S. 13, 21) vgl. Richt. 2, 15 על פרשה זו היה מזהיר ר' מנחם בר חלבו אחי אבא את כל העומדים לפניו ושומעים את דבריו.

[2]) Zum Theil geschehen durch Dukes i. Orient 1847 L. B. 22 S. 345 u. Wolf, Haschachar II S. 289 ff.

[3]) Vgl. die Stellen oben.

[4]) Vgl. oben u. Luzatto Ker. chem. VII S. 60.

Raschi mit dem jungen Gelehrten, dessen Kenntnisse und Fähigkeiten er erkannt und schätzen gelernt hatte, engere wissenschaftliche Beziehungen an und Kara schöpfte aus dem Umgang mit Raschi, den er innig verehrte, reiche Belehrung und Förderung.[1]) Es fand zwischen den beiden Männern ein lebhafter Meinungsaustausch über die Erklärung einzelner Bibelstellen statt, und Raschi trug kein Bedenken, die Ansicht des jüngeren Gelehrten, wenn sie ihm gefiel, zu billigen und auch anzunehmen. Ausdrücklich nennt Raschi den R. Josef Kara in seinem Commentar zu den Sprüchen 4, 4; 5, 14; 6, 23; 18, 22; und es ist durchaus nicht angezeigt, diese Citate, da sie sich in einer oder der anderen Handschrift nicht finden, für Glossen zu erklären und die Behauptung aufzustellen, daß Raschi selbst überhaupt keine Interpretationen des R. Josef Kara in seine Arbeiten aufgenommen habe.[2]) Diese Behauptung wird doch wohl widerlegt durch die Stelle in Raschi (Jes. 64, 3) כך שמעתי מר יוסי והנאני, wo unter ר' יוסי kein anderer, wie R. Josef Kara gemeint ist.[3]) Auch die Erklärung bei Raschi zu 1 Mos. 19. 9, die in ihrem uns vorliegenden Wortlaute auf den Einfluß Kara's zurückzuführen ist,[4]) muß hier angeführt werden. Und wenn Raschi zu

---

[1]) Kara nennt Raschi רבינו שלמה, מרנא שלמה, המורה, מורנו, braucht aber deshalb nicht Raschi's Schüler gewesen zu sein, wogegen der Umstand zu sprechen scheint, daß Raschi ihn ר' יוסף קרא nennt. — Wolf haschachar III S. 688 gibt für die Behauptung, daß Josef Kara מתלמידיו של רש"י war, keinen Beweis. — Zunz Z. G. u. L. S. 68: „vielleicht ein Zuhörer Raschi's.“ Vgl. auch Brüll Jahrbücher VII (1885) S. 171 ff.

[2]) Vgl. Geiger Beiträge S. 18 u. 19 bes. S. 19 A 1 u. nach ihm Luzatto Ker. chem. VII 60 Note 1.

[3]) Vgl. Zunz Z. G. und L. S. 69. Auch im cod. Lips. 102 der Universitätsbibl. wird ר' יוסי (קרא) geschrieben u. i. cod. hebr. 32 Hamb. findet sich stets ר' יוס' für R. Josef Kara (s. Jellinek, Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern. Leipzig 1855. Auch die Stelle Jes. 10, 24 in Raschi ließe sich als indirekter Beweis anführen.

[4]) Siehe Berliner, Kritische Ausgabe des Raschikommentars zu Pentateuch z. St. Note ה; ib. Plet. sofr. hebr. S. 13: - - ור' יוסף קרא מפרש והודה המורה לדברין. Der Zusatz von der Zustimmung Raschis fehlt im cod. Leyden Scaliger I. in welchem zu 1 M. 27, 9. — 30, 11. — 4 M. 14, 23. auch ר' יוסף angeführt ist; vgl. Berliner in Frankel's Monatsschrift 1863 S. 394.

Richter 18, 7 eine Erklärung mit כך שמעתי einführt, die zweifellos dem R. Josef Kara angehört,[1]) so dürfte das wohl auch nicht zu Gunsten der oben angeführten Behauptung sprechen.

Andererseits berichtet Josef Kara ausdrücklich, daß Raschi seiner Erklärung zugestimmt habe,[2]) und auch er bringt eine Deutung Raschi's mit כך שמעתי (Richter 3, 26). An zahlreichen Stellen citirt Josef Kara die Erklärungen Raschis theils mit Nennung seines Namens, theils ohne dieselbe.[3]) Oft führt er Raschi zur Bestätigung und Bekräftigung seiner Erklärung an, oft weist er Raschis Deutung ab, manchmal ohne daß er ausdrücklich bemerkt, wem seine Polemik gilt.[4])

Manche der Kommentare Karas geben sich als Ueberarbeitungen Raschis zu erkennen: das vielfach[5]) bei Kara vorkommende ובפתרוני רבינו שלמה ב"ר יצחק זצ"ל ראיתי weist auf eine fleißige Benutzung schriftlich vorliegender Commentare Raschis hin. Zum Pentateuch hat Josef Kara überhaupt nur Raschi's Commentar glossirt[6]), und diese Glossen sind theils durch Kara

---

1) Vgl. die aus der Kirchheimschen Handschrift veröffentlichten Erklärungen Kara's zum Buch der Richter in Haschachar Bd. IV. Derartige Beispiele finden sich bei einer genauen Vergleichung der Kara-Handschrift mit dem Raschitext sicher in großer Anzahl.

2) כך פירשתי אני המעתיק יוסף בר' שמעון והודה רבינו שלמה לדברי: 4. Mos. 17, 5. (s. w. u.)

3) Vgl. z. 4. B. M. 24, 14.

4) Z. B. Hiob 17, 6. 18, 2. (יש עליו תשובה גדולה) 27. 6 ולא יתכן לומר כן. Jes. 27, 3 (sub אנשי פתר) 4. M. 24, 14 u. ö.

5) זצ"ל in Kara's Hiobkommentar bei Luzzatto Kerem chem. 7 S. 60 und dem gleichlautenden Ms. 104 (gedruckt in Frankels Mtsschr. 1856 bis 1858) zu Hiob 6, 13 (fehlt in Ms. 104), 17, 6. 27, 6. 18, 2, bei Luzzatto nicht angegeben). Dagegen fehlt זצ"ל in Kirchheims Prophetenkommentar von Kara (z. B. 1 Kge. 18, 12. 2. Kge. 16, 14 u. so in der ganzen Handschrift.)

6) Diese Zusätze Josef Kara's zum Raschikommentar sind gesammelt bei Berliner, Plet. sof. hebr. S. 12 ff. vgl. w. u. Kara führt seine Glossen sehr oft mit den Worten ein: ואני יוסף בר' שמעון אומר אני z. B. 2. M. 34, 9. 3. M. 11, 43 eod. 16, 16. רש"י פירש מקרא קצר ואני יוסף בר' שמעון אומר אני אינו מקרא קצר וגו'.

selbst, theils durch spätere Abschreiber in die Raschi-Handschriften und Raschi-Texte gerathen.[1])

Im Hause Raschis lernte Josef Kara auch dessen Enkel Samuel ben Meïr kennen und schloß sich enger an ihn an. Die Altersverschiedenheit zwischen ihnen mag keine allzu große gewesen sein, und offenbar haben auch diese beiden Männer gegenseitig bei ihren exegetischen Arbeiten der Eine die Ansicht des Andern in Erwägung gezogen, gelegentlich wohl auch benutzt oder angeführt. So lesen wir z. B. im Pentateuchcommentar des R. Samuel ben Meïr (RSBM) 1 M. 24, 60: זה פירוש ר' יוסף בן שמעון קרא[2]) RSBM nennt den Josef Kara sogar seinen Freund[3]), was sicher auf ein inniges Verhältniß zwischen beiden Männern hinweist. Und wie hier RSBM sein Gefallen ausspricht an der Erklärung des R. Josef Kara, so scheut er sich auch nicht, frei zu gestehen, daß er Kara's Auffassung nicht billigen könne.[4]) Unzweifelhaft finden sich unter RSBM's Erklärungen manche, die ursprünglich auf R. Josef Kara zurück-

---

[1]) Vgl. Geiger Beiträge S. 21 Note 3, Luzzatto im Ker. chem. VII. S. 59 und Bloch's Mittheilung in Geigers wiss. Zeitschrift IV. S. 138, er besitze eine Raschihandschrift zum Pentateuch, reich an Interpolationen, die von einem Schüler (?) Raschi's מעתיק יוסף בן שמעון herrühren, wie dies vielfältig von einer späteren Hand bemerkt sei. Zu 4. M. 17, 5 finde sich die Bemerkung כך פירשתי אני המעתיק יוסף בר' שמעון והודה רבינו שלמה לדברי: Dieselbe Stelle s. Berliner, Plet. sof. hebr. S. 21. — Die Zusätze in unserem Raschi sub ברש"י ישן, sind bei Bloch im Namen des ר' יוסף angegeben. Ebenso gehören die Erklärungen sub ויש לפתור עוד in Raschi oft Kara an (vgl. Bloch a. a. O. und Kirchheim für die Propheten i. Orient 1844 L. B. 15 S. 215). Ueber Bloch's Handschrift s. Geiger, Beiträge (Nite naam.) S. 40. — Ueber die direkten und indirekten Zusätze Karas zu Raschi vgl. cod. V München bei Steinschneider hebr. Bibliogr. XIV Nr. 84 S. 129.

[2]) Dieselbe Erklärung Kara's, aber nicht wörtlich übereinstimmend, bei Berliner, Plet. sof. hebr. S. 14.

[3]) Zu 1 Mos. 37, 13 זה שמעתי מר' יוסף קרא חבירנו והנאה לי: Dieselbe Erklärung, nur ausführlicher, findet sich ebenfalls im Namen des R. Josef Kara mitgetheilt in Frankels Monatsschrift 1864 S. 217. cfr. auch Berliner, Plet. sof. hebr. S. 16. — Antoine Levy, die Exegese rc. nennt S. 17 den RSBM Zuhörer (?) und Freund des R. Josef Kara.

[4]) RSBM zu 4. M. 4, 10 טועה היה בזה ר' יוסף קרא.

gehen, wie es auch zweifellos ist, daß Josef Kara nicht bloß an den wenigen Stellen, wo er R. Samuel ben Meïr ausdrücklich nennt, Erklärungen des RSBM benutzt.[1]) Wir finden nämlich den Namen des RSBM bei Kara nur erwähnt zu Amos 3, 12[2]) im Ms. 104 und zu Hiob 11, 17.[3])

Daß RSBM von Josef Kara auch zu Samuel citirt werde, wie man aus dem im Ms. 104 erhaltenen Karacommentar zu Samuel schließen wollte, ist unrichtig. Denn dieser Commentar ist, obwohl im Ms. ihm ausdrücklich zugeschrieben, sicher nicht von Kara, was schon ein flüchtiger Vergleich mit dem als echt nachgewiesenen Karacommentar zu Samuel in Ms. Kirchheim zeigt, sondern er ist das Werk eines Compilators, der allerdings auch Kara benutzt hat.[4])

Nehmen wir an, daß R. Josef Kara zwischen 1060 und 1070 geboren ist und daß seine Blüthezeit in das erste Viertel des zwölften Jahrhunderts fällt,[5]) so haben wir gar keinen

---

[1]) Vergl. die eingehende, in ihrer Art klassische Arbeit Rosin's „R. Samuel ben Meïr als Schrifterklärer" S. 72 ff. S. 12 ff. u. o. id. Ausgabe des Pentateuchkommentars von RSBM S. XVIII. ff.

[2]) Vgl. Porges in Frankels Mtschr. 1883 S. 169.

[3]) Abgedruckt in Frankels Mtschr. 1856—58, auch aus seinem cod. mitgetheilt von Luzzatto im Kerem chemed VII. S. 60 und bei Geiger, Nite naamanim. Doch hält Geiger diese Stelle für einen späteren Zusatz. Die Behauptung Geigers (Beiträge S. 19, Note 3), daß RSBM von Kara überhaupt nicht angeführt werde, widerlegt eine Stelle aus cod. 252 München zu 1 M. 10, 15, wo Kara persönlich den RSBM um die Erklärung einer Schriftstelle angeht. (S. Berliner, Plet. sofr. deutsch S. 18.) Die Stelle selbst bringt Berliner nicht; vgl. RSBM's Pentateuchkommentar ed. Rosin S. 11. Der Wortlaut der Stelle Hiob 11, 17 macht auch nicht den Eindruck einer Glosse: כך שמעתי מר' מנחם בר' חלבו זצ"ל אבל לא יתכן לשונו ופתרונו ודיקדוקו. und darauf ראיתי בפתרוני ר' שמואל בר' מאיר שלא הודה בדבר

[4]) Bei Rosin, RSBM S. 13 sind die beiden Stellen aus dem Ms. 104 abgedruckt, an denen Kara den RSBM citiren soll. (1 S. 15, 6 u. 21, 2). Sie finden sich beide in Ms. Kirchheim nicht. Das ופי' שמ' (1 S. 15, 6) ist aufzulösen in ופי' שמעון und so auch statt פי' שמואל (zu 1 Sam. 21, 2) zu lesen. cfr. Porges in Frankels Mtschr. 1883 S. 171 ff. Aber wer ist dieser שמעון?

[5]) Vgl. Zunz, Raschi. Die Zeittafel S. 335 Z. G. u. L. S. 68 G. V. S. 397.

[illegible] Stellen [illegible]

[illegible] welche [illegible]

[illegible] älteren [illegible]

[illegible] Möglichkeit [illegible]

[illegible] das [illegible]

[illegible] auf. [illegible]

[illegible] 1140, [illegible]

[illegible] Commentar zu [illegible]

[illegible] des R. [illegible] ist [illegible]

[illegible] Schriften seiner [illegible]

[illegible] 1060 und 1070 [illegible] — יוסף קרא [illegible] R. [illegible] Raschi's und [illegible] Raschi war [illegible] in Raschi's [illegible] manche Ansicht des [illegible] und Kara mag [illegible] er auch zu Hiob 33, 25 citirt. Und wenn wir lesen[6]: [illegible] ר׳ יוסף קרא שראה בפני ר׳ [illegible] רבינו יוסף קרא [illegible] [illegible] daß R.

[1] [illegible] M. S. b. M. als Schriftertl. S. 6.

[2] [illegible] Orient 1844 L. B. 15 S. 231. — Heiden-[illegible] zu 4 M. 22, 9).

[3] [illegible] Gesch. d. Juden VI. S. 68.

[4] S. Sefer [illegible] des R. Jakob Tam (Bruder des RSBM) [illegible] S. [illegible] 1811 S. [illegible]

[5] Vgl. [illegible] Talm. babl. Beza 24b unten: [illegible] [illegible] Vgl. [illegible] Theil S. 19 u. S. 4[illegible]

[6] [illegible] S. 113a.

Josef Kara zur Zeit des R. Jechiel von Paris gelebt habe, so dürfen wir natürlich nicht an den bekannten R. Jechiel von Paris denken, der mit noch drei anderen Rabbinen im Jahre 1240 in Gegenwart der Königin Blanche gegen Dunin disputirte.[1]) Wahrscheinlich ist ein unter dem Namen ר' יחיאל מפריש sonst nicht bekannter R. Jechiel gemeint, den R. Samuel ben Meïr (Or sarua I § 138) und Rabbenu Tam (Sefer hajaschar 70), die jüngeren Zeitgenossen Karas, als Verwandten nennen, und der vielleicht mit dem in Tosafot zu Aboda sara fol. 71a s. v. הא לא דמיא genannten R. Jechiel identisch ist.[2])

---

[1]) Levin in Frankels Monatsschr. 1869. Cassel, Lehrbuch S. 372. Grätz Geschichte VII. 115. — Die bloßen Citate bei Kirchheim im Orient L. B. 1844 Nr. 15 S. 231 und Dukes Zion Bd. II. S. 102 Note ר' יוסף בר שמעון קרא אחד מגדולי קדמוני צרפת בימי הרשב"ם ור' יחיאל מפארים sind wohl geeignet zu Irrthümern über den R. Jechiel zu verleiten.

[2]) Vgl. auch Berliner, Plet. sofr. S. 48 Note 28.

4. R. Josef Kara's Commentare.

Josef Kara ist vorzugsweise als Bibelerklärer bekannt.[1]) Die Zahl der ihm zugeschriebenen Kommentare ist nicht gering. Wahrscheinlich erstreckte sich seine exegetische Thätigkeit über die ganze heilige Schrift und es dürfte vielleicht angezeigt erscheinen, hier eine kurze Uebersicht der dem R. Josef Kara beigelegten Commentare zu geben, ohne sich aber dabei auf eine eingehende Prüfung der Echtheit und des Werthes derselben einzulassen: eine Untersuchung, die außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt.

1. Einen vollständigen Commentar zum Pentateuch hat Josef Kara nicht verfaßt, vielmehr beim Abschreiben des Raschi-Commentars demselben zahlreiche Glossen und eigene Bemerkungen hinzugefügt.[2]) Diese Zusätze Kara's zum Pentateuchkommentar Raschis hat zuletzt Berliner gesammelt.[3]) Es findet

---

[1]) Zunz G. V. S. 398 Z. G. u. L. S. 68 ff. Einen Commentar Kara's zu den Piutim Kalir's, in dem er auch seinen Oheim Menachem b. Chelbo erwähnt, führt Geiger an. (Parschandatha hebr. S. 20 u. 26). [Kalir wird von Kara zu den Klageliedern citirt.] — Die Vermuthung Berliners (Plet. Sofr. S. 24), daß Josef Kara der Redaktor des Commentars zu Bereschit Rabbah sei, hat mir mein verehrter Lehrer, Herr Seminarrabbiner Dr. Lewy, bestätigt. — Josef Kara als Verfasser eines Commentars zu alten synagogalen Poesien wird erwähnt bei Zunz, Ritus S. 198.

[2]) Vergl. oben. Kara nennt sich selbst המעתיק nach Geiger, Beiträge S. 17 Note 2) auch הכותב (2 M. 34, 9) und הלבלר. vgl. Zunz Z. G. u. L. S. 196 Note e). — Hierher gehört aus cod. V. München, Gen. 25, 22: ור' יוסף קרא בר' שמעון המעתיק Jes. 2, 22 und 34, 16: אני אומר המפרש יוסף בר שמעון: — Später führt Kara in dieser Handschrift meist den Titel מורי; Steinschneider, hebr. Bibliograph. XIV. S. 130.

[3]) Pletat Sofrim, Breslau 1872 hebr. Theil S. 12—25 u. S. 49.

sich darunter auch die von Tosafot Arachin 15b. s. v: החאוו angeführte Erklärung des והר״ר יוסף קרא zu 4 Mos. 11, 4, sowie die beiden Erklärungen Kara's aus dem Raschi-Raschbam Ms. der Seminarbibliothek[1]) zu 1 M. 45, 4 und zu 1. M. 37, 13, welche letztere Erklärung — nur nicht so ausführlich — bekanntlich Raschbam z. St. wiedergibt.[2])

In Josef Kara will Berliner[3]) auch den Verfasser eines anonymen Pentateuch-Commentars zum 5. Buch Mos. Capitel 1 bis 4 erblicken.

Die Stellen, an denen bei anderen Autoren Erklärungen im Namen des R. Josef Kara vorkommen, hat Geiger[4]) noch besonders gesammelt.

2. Zu den Propheten enthält das Manuscript des Herrn Raphael Kirchheim den echten Commentar Kara's. Dieses äußerst werthvolle Manuscript wurde erst vor ganz kurzer Zeit von Herrn Kirchheim der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau zum Geschenk gemacht. Leider war es mir für jetzt nicht möglich, dasselbe genauer durchzusehen und in ausgiebiger Weise zu benutzen. Die Handschrift ist groß Folio ohne Datum, ohne Angabe des Kopisten, des Ortes, wo und des Mannes, für den sie geschrieben. Sie wurde von Dukes im Orient 1847 L. B. 22 S. 344 und Wolf, Haschachar II. S. 289 beschrieben; Auszüge aus derselben finden sich ebenfalls bei Wolf, Haschach. II. 289. III. 688. IV. 55 u. s. w.

Vor ihm hat Geiger in Nite naamanim hebr. S. 1 ff. alle ihm bekannt gewordenen Erklärungen Kara's zusammengestellt, wozu Kirchheim Orient 1848 L. B. 28 S. 435 bemerkt: daß Geiger durch das allzu kühne Vertrauen auf seine Divinationsgabe, nämlich Kara Erklärungen zu vindiciren, die ihm in der That nicht angehören, sehr oft verleitet wird, falsche Schlüsse zu ziehen.

[1]) Bei Berliner כ״י ואמשם vergl. die הקדמה zu seiner Raschiausgabe S. XII. ח.

[2]) Der Wortlaut ist nachzulesen bei Landsberg, der Codex von Raschis und Raschbam's Pentateuch-Commentaren. Frankels Monatsschr. 1865 S. 384.

[3]) Plet. Sofr. deutsch S. 16; hebr. S. 6—11.

[4]) Beiträge S. 17 Note vgl. auch Zunz, zur Geschichte und Literat. S. 69 u. Register.

Außer diesem Manuscript besitzt die Seminarbibliothek handschriftliche Karacommentare im Ms. 104 (cod. Saraval Nr. 27.) Dieses Manuscript enthält außer dem gedruckten Commentar Raschi's zu den Psalmen, Sprüchen, zum hohen Liede, Josua, Richter, Könige, Jesajas, Ezechiel und dem des R. Saadja zu Daniel unter dem Namen des Josef Kara folgende Commentare: Hiob, Kohelet bis XI. 2, Klagelieder, Esther, Esra und Nehemia, Samuel, Jeremias und zwölf kleine Propheten[1]). Es besteht aus zwei kleinen Foliobänden, die beide von einer Hand in schöner, gut leserlicher Handschrift geschrieben sind. Am Ende des zweiten Codex findet sich folgendes Epigraph:

ותכל עבודת זה הפירוש של נביאים על ידי אני פולה[2]) בת ר׳ אברהם הסופר׳ ביר׳ יואב צ׳י׳ע׳ מבני בניו של רבינו יחיאל אביו של רבינו נתן בעל הערוך ואשתו שלר׳ יחיאל ביר׳ שלמה בשיני בשבת בארבעה ימים לירח אדר שנת חמשת אלפים וארבעים ושמנה לבריאת עולם[3]) בעיר רומא דיתבא על נהר טיברים המקום יזביני להגות בו אני חרעי חרע זרעי עד סוף כל הדורות ויקיים עלי מקרא דכת׳[4]) ובא לציון גואל ואני זאת בריתי אותם אמר י״י רוחי אשר עליך ודבריי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר י״י מעתה ועד עולם[5]):

Der im Ms. 104 enthaltene und dem Kara zugeschriebene[6]) Commentar zu Samuel ist sicher nicht von Kara, wie schon oben bemerkt wurde. Daß der Commentar einzelne in Kara's Manier erklärte Stücke enthält (z. B. I. S. c. 3. 9. 24, 10. 5, 12. 15), läßt sich nicht leugnen.[7])

---

1) Der Commentar zu den Königen, obwohl am Schlusse Kara zugeschrieben, gehört Raschi an. s. oben.

2) Ueber die Frau Paula s. Zunz Ges. Schriften S. 179. Graetz Gesch. VII. 176. Cassel, Lehrbuch 341. Kayserling, die jüdischen Frauen in Gesch. Literatur und Kunst. Leipzig, 1879. S. 137.

3) i. e. 1288.

4) Jes. 59. 20 u. 21.

5) Frankels Monatsschr. V. S. 223.

6) Er beginnt zu I. 24, nachdem bis dahin Raschis Erklärungen gegeben waren, mit den Worten: עד כאן פירוש רבינו שלמה זמכאן ואילך פירוש ר׳ יוסף קרא.

7) Vgl. Porges in Frankels Monatsschr. 1883 S. 170 ff.

Jeremias in Mſ. 104 iſt ebenfalls fälſchlich dem R. Joſef Kara zugeſchrieben; der Commentar iſt von Raſchi mit fremden agadiſchen Zuſätzen am Anfange.[1])

Auch der Commentar zu den kleinen Propheten im Mſ. 104 ſcheint nicht Kara anzugehören; er macht vielmehr den Eindruck eines Sammelwerks, bei dem Raſchi überaus häufig, aber auch R. Joſef Kara's Erklärungen benutzt wurden.[2])

Die Commentare Kara's zu den Propheten finden ſich übrigens an verſchiedenen Orten. So enthält cod. Rossi 255 die Propheten, cod. Paris 119 Samuel, Jeſajah und Jeremias, cod. Leipzig 15 Auszüge aus Joſua, cod. Oppenheimer 263 Fragmente aus Jeſ. und der Commentar zu den kleinen Propheten findet ſich bei Biscioni cat. in fol. p. 83. 115.[3])

Es wäre eine äußerſt verdienſtliche und werthvolle Arbeit, auf Grund einer eingehenden Vergleichung des Mſ. Kirchheim mit dem Mſ. 104 die wirklich echten Erklärungen Kara's im Mſ. 104 feſtzuſtellen.

3. Hagiographen.

a. Daß Kara einen Kommentar zu den Sprüchen verfaßt hat, geht deutlich hervor aus Kara's Commentar zu Kohelet (vgl. den hebräiſchen Theil dieſer Arbeit) Cap. 7. Vers 12:

---

[1]) ſ. Roſin, RSBM S. 74 Note 2. — Jeremias von Kara wurde unter Vergleichung des Mſ. Kirchheim edirt, von Schloßberg: פירוש ירמיה מר' יוסף ב"ר שמעון קרא commentaire sur Jerémie par Rabbi Josef ben Siméon Kara, auteur français du XI. e siécle, publié . . . d'aprés deux manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris. Paris 1881. Ich konnte mir leider dieſen Commentar nicht verſchaffen, doch ſcheint mir das in Brüll's Jahrbüchern für jüdiſche Geſchichte und Literatur VII. Frkf. 1885 S. 170 ff. über ihn enthaltene Referat meine Anſichten über R. Joſef Kara's Exegeſe zu beſtätigen.

[2]) Zu dieſem Urtheil glaube ich mich nach genauer Vergleichung des Commentars zu den kleinen Propheten im Mſ. 104 mit Raſchi berechtigt. Daß Kara benutzt wurde, beweiſen nicht bloß Stellen wie Hoſ. X. 15: ואומר אני יוסף בר' שמעון: Der Commentar zu Hoſ., 1861 zu Breslau erſchienen, zeichnet ſich vor den anderen ſog. Karakommentaren zu den kleinen Propheten i. Mſ. 104 dadurch aus, daß er verhältnißmäßig wenig wörtliche Uebereinſtimmung mit Raſchi zeigt.

[3]) Zunz, Z. G. u. L. S. 68 Geiger Beiträge S. 18.

כמו שפירשתי בספר משלי בפסוק ארך ימים בימינה: Auch die in Raschi zu den Sprüchen sich findenden Erklärungen im Namen des R. Josef Kara können als Beweis angeführt werden.[1])

b. Kara zu Hiob[2]) ist aus dem Ms. 104 der Seminarbibliothek (Saraval 27) abgedruckt in Frankels Monatsschrift Jahrgang 1856 bis 58. Dieser Commentar stimmt offenbar überein mit dem Hiobkommentar Kara's bei Luzzatto. Die von diesem angeführten[3]) Stellen, an denen Kara die nicht mehr vorhandene Boraitha des R. Samuel mit der Erläuterung des R. Sabbatai Donolo[4]) excerpirt, finden sich wortwörtlich im Ms. 104, ebenso die von Luzzatto[5]) aus seinem Ms. wiedergegebenen Citate Raschi's und R. Samuel's b. Meïr und die Anführung des ר' יצחק ביר' מאיר הפייט מנרבונא zu Hiob 14, 12 und ebenso findet sich übereinstimmend in cod. Luzzatto und Ms. 104 zu Hiob 15, 31: ואני יוסף ביר' שמעון לא כך שמעתי אלא כך פתר ר' מנחם ביר' חלבו אחי אבא:

Dagegen fehlen im Ms. 104 alle die Stellen, an denen bei Geiger cod. 1489[6]) R. Samuel ben Meïr citirt ist, ebenso fehlt die Anführung Kara's zu 18, 2, die nach Geiger in seinem cod. geschieht, „wie es nicht der Verfasser, sondern wie es nur ein Späterer thut." Auch Rabbenu Tam ist zu 36, 33 im Ms. 104 nicht erwähnt. Ich kann darum der Ansicht Geigers[6]) nicht beipflichten, sondern sehe in dem Hiob des Ms. 104 und des cod. Luzzatto einen echten, nicht von Späteren überarbeiteten Karacommentar, während Geiger's Hiob ein auf der Grundlage eines echten Kara weitergeführter Commentar zu sein scheint.[7])

---

1) Vgl. oben.

2) Handschriftlich in Paris Nr. 83. Oxfort 149 N. 3. vgl. Zunz z. G. und L. S. 68, Dukes Zion II. S. 102 Note. Die von Dukes zu Hiob 36, 32 aus cod. Hamburg 32 angeführte Erklärung Karas findet sich z. St. im Ms. 104.

3) Kerem chem. VII. S. 61 ff. —

4) Ueber ihn s. Cassel, Lehrbuch S. 337.

5) Kerem chem. VII. S. 60.

6) Beiträge (Nite naam.) S. 19 Note 3.

7) Die Auszüge bei Geiger, Nite naam. S. 11—16 (hebr.) stimmen nur theilweise mit Ms. 104 überein.

Bekanntlich wird die Ergänzung des Raschikommentars zu Hiob (von Cap. 40 Vers 25 an) bald dem R. Josef Kara, bald dem R. Samuel ben Meïr zugeschrieben. In Wirklichkeit zeigt sie die Eigenthümlichkeiten beider Exegeten und ist das Werk eines Sammlers.[1])

c. Die fünf Megillot sind ebenfalls von Kara kommentirt worden.

Im Mſ. 104 sind die Commentare zu Kohelet, Klagelieder und Esther dem Josef Kara zugeschrieben, ebenso enthält Luzzatto's Handschrift den Commentar zu Kohelet von Kara, während die Commentare zu Ruth und Esther in seiner Handschrift nach Luzzatto's Angabe[2]) nicht von Kara herrühren. Bedauerlicherweise hat es Luzzatto hinterlassen, aus diesen Commentaren Proben zu geben.

α. Ueber einen Commentar des R. Josef Kara zum Hohen Liede schweigt Zunz[3]) vollständig.[4]) Der im Mſ. 104 entnommene Commentar zu שיר השירים ist von Raschi. Ganz verschieden von Raschi ist der bei Hübsch[5]) aus einer in der Prager Universitätsbibliothek befindlichen Handschrift der Gemeinde Eger[6]) abgedruckte Commentar zum Hohen Liede. Dieser

[1]) Vgl. Rosin, RSBM als Schrifterklärer S. 14 ff. RSBM Pentateuch Einleitung S. XVIII. ff. — Delitzsch scheint die Edit. von Kara's Hiobkommentar in Frankels Monatsschr. nicht zu kennen, da er Hiob II. Aufl. Leipzig 1876, S. 31 Note 1 bemerkt: Andere ältere rabbinische Commentare, wie von Menachem ben Chelbo, Josef Kara, Parchon u. a. sind noch nicht bekannt geworden.

[2]) Kerem chem. VII. S. 68.

[3]) Z. G. u. L. S 68.

[4]) Ein Commentar zum HL. wird von Bloch (Geiger wiss. Zeitschr. IV. 138) dem Jos. Kara zugeschrieben. Leider gibt er keine Probe a. d. Mſ.:

[5]) Hübsch, מגלות חמש die fünf Megileth nebst dem syrischen Thargum .... ferner mit einem Commentare zum Texte aus einem handschriftl. Pentateuchcodex ... Prag 1866. vgl. die Recension in Geigers jüd. Zeitschr. VI. S. 201 ff. (Bei H. fehlt cap. 8.)

[6]) Dieses Mſ. enthält: Text des Pentateuch und der Megilloth, Raschi und Targum Onkelos zum Pentateuch, einen Commentar [Kara (?)] zu den Megilloth und die Haftaroth mit Commentar. Ueber letzteren vgl. Berliner, Plet. Sofr. d. S. 21.

Commentar gehört jedenfalls einem Sprößling der nordfranzösischen Exegetenschule an, deren Vorzüge und Mängel er theilt. Mit gesundem, nüchternem Sinne sucht der Commentator die Sätze in ihrer Einfachheit aufzufassen. Man wird kaum irren, wenn man diesen Commentar — wenigstens in seinen Grundzügen — dem R. Josef Kara zuschreibt, nicht etwa weil er mit mehreren offenbar echten Karakommentaren in einer und derselben Handschrift sich befindet, sondern weil er unverkennbar die Charakterzüge der Erklärung Kara's trägt. — Zudem erscheint es zweifellos, daß Kara einen Commentar zum Hohen Liede geschrieben hat.[1])

Der Commentar geht bei seiner Erklärung des Hohen Liedes davon aus, daß der erste Vers des Buches, ebenso wie Kohelet I. 1 und Sprüche I. 1 דברי סופר הם, eine nicht vom Verfasser herrührende Ueberschrift sei, שיר השירים eines der vielen Lieder Salomos bedeute und die selbstgestellte Frage, warum von den vielen Liedern Salomo's eben das Hohe Lied der Nachwelt überliefert werde, beantwortet er also: נכתב שנתחבב לעולם ומדרש דכתב עליהם המשלים ולפיכך נכתב שדרשוהו לענין שיעבור ובוראם חפץ ותאב לגואלם ולהבדילם מן העמים להיות לו לעם והם משתוקקים אליו ובוטחים בו שלא יעזבם לאורך ימים וגואלם ברחמיו וברוב חסדיו וראה שלמה במחזה כל אלה וכתב דוגמא בו ואשתו ורעותיה:

Mit dem Commentar des RSBM zum Hohen Liede[2]) zeigt der Commentar bei Hübsch keinerlei Berührungspunkte.

β. Der Commentar zu Ruth bei Hübsch (a. a. O.) stimmt fast vollständig mit dem bei Jellinek[3]) unter dem Namen ר' יום'

[1]) Vgl. Salfeld, das Hohe Lied Salomonis Berlin 1879 S. 49. Nach einer Mittheilung Berliners (eod. S. 41) gehört der Schlußsatz von Raschi's Einleitung zum HL. (von ואומר אני an) Kara an.

[2]) Commentar zu R. Samuel b. Meïr zu Koheleth und dem HL. (aus cod. 32 der Hamburger Stadtbibliothek) ed. Jellinek Leipzig 1855. Der zum HL. wird von Rosin (RSBM als Schrifterkl. S. 17 ff.) dem RSBM abgesprochen.

[3]) Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern von R. Menachem b. Chelbo, R. Tobia b. Eliefer, R. Josef Kara, R. Samuel ben

(ר' יוסף קרא = oben Abschnitt 3) und anonym gegebenen Erkärungen und gehört zweifellos dem R. Josef Kara an. Zu 2, 7 ist Menachem b. Chelbo citirt. Der Kommentar zu Ruth im Ms. 104 gehört wörtlich Raschi an.[1]) Nach demselben finden sich im Ms. 104 noch Erklärungen unter der Ueberschrift נימוקי שפוט השפטים[2]).

γ. Der im cod. 104 ausdrücklich im Texte mit פירוש קינות לר' יוסף קרא bezeichnete Kommentar zu den Klageliedern ist echt und stimmt mit dem in Dibre Chachamim[3]) aus einer Pariser Handschrift abgedruckten Karakommentar zu איכה, der bis Cap. V. Vers 18 reicht, fast wörtlich überein.[4]) Letzterer ist auch gleichlautend mit den in der editio princeps Neapel 1486 nicht Raschi angehörenden Stellen. Zu III. 28 ist Menachem b. Chelbo citirt, dem gegenüber der Verfasser sagt ואני פירשתי אחר הענין: Dieses Citat findet sich auch bei Hübsch (a. a. O.) aber ohne den Zusatz ואני וגו', vollständig bei Jellinek (a. a. O.), der mit Ms. 104 sehr oft wörtliche Uebereinstimmung zeigt.[5])

Der Kommentar zu den Klageliedern liegt also in vier Recensionen vor: 1.) Ms. 104. 2.) in Dibre chachamim 3.) bei Jellinek und 4.) bei Hübsch.

Die größte Verschiedenheit zeigt der Commentar bei Hübsch, in dem sich allerdings wörtlich wieder findet, was Jellinek unter ר' יוסי bringt, im Uebrigen aber meist Erweiterungen und Zusätze zu Kara's Erklärungen enthalten sind.[6]) Entweder hat

---

Meïr und einem Ungenannten (aus cod. 32 Hamburg) herausgegeben von A. Jellinek Leipzig 1855.

[1]) Der Commentar zu Ruth bei Luzzatto gehört nicht R. Josef Kara an. Kerem chemed VII. 68.

[2]) Geiger im Ozar nechmad IV p. 43.

[3]) ed. Eliezer Aschkenasi Metz 1849 S. 17—23.

[4]) An manchen Stellen ist Ms. 104 ausführlicher, so z. B. I. 11. 13. 15. 16. 17. 21. 22. II. 1. III. 23. 27. 40. 42. 47. 49. IV. 1. 7. 8. 21. 22. u. s. w.

[5]) Das Citat in Dibre chacham. IV. 6. כך שמעתי מר' משה מרומי fehlt in allen anderen Editionen.

[6]) Bei Hübsch ist auch citirt zu II. 10 ר' מנחם בר חלבו הזקן zu I. 14 ובפתרונו רבינו שלמה בר יצחק ראיתי:

Kara seinen Commentar zu den Klageliedern umgearbeitet oder ein anderer Verfasser hat denselben stark benutzt[1])

δ. Kara's Commentar zu Kohelet ist enthalten im Ms. 104, mit dem — ganz unbedeutende Varianten abgerechnet — wörtlich übereinstimmt der Commentar bei Hübsch (a. a. O.) Letzterer reicht aber nur bis Cap. IV. 11, während der Commentar im Ms. 104 Cap. XI. 2 aufhört. Merkwürdig ist es, das Luzzatto's Karakommentar zu Kohelet[2]), wie der mit ihm gleichlautende (?) bei Rossi 456 N. 4. ebenfalls nicht bis zum Ende des Buches reicht, sondern daß von Cap. 11 an Raschi's Erklärungen in demselben wiedergegeben sind. Bedauerlicherweise hat Luzzatto keinerlei Proben seines Karakommentars zu Kohelet mitgetheilt.

ε. Der Commentar zu Esther bei Hübsch (a. a. O.) ist von R. Josef Kara. Er enthält wörtlich die bei Jellinek[3]) unter dem Namen des R. Josef Kara und zum Theil auch die anonym dort gegebenen Erklärungen. — Dagegen gehören die Auszüge, die Geiger zu Esther als dem R. Josef Kara angehörend anführt[4]), nicht dem R. Josef Kara an, sie lauten vielmehr ganz gleich den bei Jellinek unter 'ר' שמ = ר שמואל בן מאיר wiedergegebenen Erklärungen.[5])

Der Commentar zu Esther in Ms. 104 stimmt weder mit dem Karakommentar bei Hübsch und Jellinek überein[6]), noch ist er gleichlautend mit Raschi zu Esther. Er führt im Texte der

---

[1]) Vgl. Rosin, RSBM S. 73 Note 4. Porges in Frankels Monatsschr. 1883 S. 175 ff. — Hdschrl. soll (Kara) zu den Klagel. vorhanden sein cod. Berol. 514 cod. Paris 163 cod. Mon. 52 Bl. 294, in Parma (c. Rossi 456 Nr. 5) und bei Biscioni, Katalog S. 367. Vgl. Berliner, Plet. Sofr. S. 21, Zunz z. G. u. L. S. 69.

[2]) Kerem chem. VII. S. 68.

[3]) Vgl. oben.

[4]) Geiger Beiträge (Nite naam. hebr.) S. 9.

[5]) Berliner, Plet. Sofr. S. 21. Rosin, RSBM S. 21. Note 1.

[6]) Die Angabe bei Berliner Plet. Sofr. S. 21, daß der Estherkommentar in Ms. 104 mit Jellinek (ר' יוסי) und Hübsch übereinstimme, beruht auf einem Irrthum, ebenso wie Geiger's Angabe ויתכן כי הוא לר"י קרא im Ozar nechmad IV. p. 43.

Handschrift auch nicht (wie auf dem Titelblatt) den Titel פירוש לר' יוסף קרא, sondern nur פירוש מגילת אחשורוש und ist zweifellos nicht von Kara. Er ist weit kürzer und knapper wie Raschi, hält sich auch vom Midrasch meist frei und zeigt manche auffallende Erklärungen. So namentlich bei der Deutung der Verse I. 5 ff., wovon hier nur erwähnt sein möge: חור (I. 5) als לשון חירות. Wie Raschi nimmt der Verfasser des Commentars im Ms. 104 an, daß die Königin Vasthi für ihr Vergehen getödtet wurde, denn er schreibt: ויכתב בדתי מדי ופרס שנהרגה ושתי על אשר לא באה לפני המלך (Esther I. 19). Dagegen sagt Kara bei Hübsch[1]: וכל האומר שרפוה או דנוה (שקצוה משפט מות) שוגה (טועה) הוא בפשוטו של מקרא, שאם הרגוה מה צורך לכתוב דבר זה בדתי פרס ומדי שלא יבטל לאחר שנהרגה דבר זה אין להשיב מפני שום פיוס (אשר תבוא ותמלוך) אבל אין משיבין על דברי האגדה: Interessant ist auch die Verschiedenheit der Erklärungen zu dem bekannten Vers 8 des 1. Cap.: והשתיה כדת אין אנס. Das Ms. 104 lautet: שלא היו אונסין שום אדם לשתות אלא מאותו משקה שהיה רוצה[2]. Dagegen sagt Kara bei Hübsch[3]: אין אדם כופהו לשתות שלא כמידה. Jellinek hat hierzu noch den auch sonst bemerkenswerthen Zusatz: אין מכריח אותם ממצות המלך לשתות שלא כדת לפי שבשאר סעודות מלך עושה סעודה ובמשתה היין מביאין כוס גדול לכל אחד ואחד ומצוים שישתה כל אחד ואחד כל הכוס בפעם אחת באהבת המלך.

Ueber die Beschaffenheit des Esthercommentars bei Luzzatto, den er wie den Commentar zu Ruth dem R. Josef Kara abspricht,[4] fehlt uns ebenfalls wieder jede Mittheilung.

d. Der Commentar zu Esra und Nehemia im Ms. 104, der auf dem Titelblatt der Handschrift ebenfalls dem R. Josef Kara zugeschrieben ist, fand eine gründliche Besprechung durch Geiger.[5] Geiger hat die Art und Weise dieses Commentars

---

1) Die in Parenthese gesetzten Worte sind die Varianten bei Jellinek.

2) Zu ergänzen הוא שתה.

3) Vgl. Raschi z. St.

4) Kerem chemed VII. S. 68.

5) Ozar nechmad IV. S. 43 ff. Wieder abgedruckt in Geiger's, nachgel. Schr. 5. Bd., 1. Abtheilung (ed. N. K.) S. 47 ff.

genau beschrieben und unwiderleglich nachgewiesen, daß er nicht von Josef Kara herrühren kann. Bei Berliner, wo sich ebenfalls[1]) eine Beschreibung dieses Commentars findet, wird derselbe[2]) dem Benjamin ben Jehuda in Rom zugeschrieben. Ein neuerer Forscher, H. J. Mathews, glaubt ihn jedoch[3]) auf R. Saadjah, den Verfasser des unter Raschi's Namen bekannten Commentars zu Daniel, zurückführen zu sollen. — Zweifellos existirten — jedenfalls einzelne — Erklärungen des R. Josef Kara zu Esra und Nehemia, wenn auch der Gedanke Geiger's, daß der unter Raschi's Namen gedruckte Commentar zu Esra und Nehemia dem R. Josef Kara angehöre,[4]) ganz entschieden abzuweisen ist[5]), da dieser Commentar eben so viele Eigenthümlichkeiten enthält, die auf R. Samuel ben Meïr hinweisen.

e. Auch zur Chronik waren Erklärungen des R. Josef Kara vorhanden, wie die Citate in dem fälschlich als Raschi gedruckten Commentar beweisen. So zu 2. Chron. 3, 15, wo auch רבינו שלמה זצ"ל citirt ist[6]), eod. 5, 9[7]) und eod. 25, 24.[8]) Interessant ist auch die Stelle aus dem Commentar zu Chronik im cod. 5 München, wenn auch auf dieselbe ein allzu großes Gewicht

[1]) Plet. Sofr. d. S. 11.

[2]) Auf Grund einer Angabe Steinschneider's, der denselben Comm. cod. Mon. 60 fand.

[3]) Commentary on Esra and Nehemia, edited from manuscripts in the Bodleian library, Oxford 1882 mit Benutzung von 13 Handschriften, darunter auch unser Ms. 104. — (Literar. Vorwort p. III).

[4]) Ozar nechmad IV. S. 44. Hiernach wäre die Angabe in Rite naamanim S. 20 zu ändern.

[5]) Vgl. auch Rosin, RSBM S. 21.

[6]) Vgl. 1 Kge. 7, 15 dieselbe Erklärung Kara's im Ms. Kirchheim u. s. auch Raschi z. St.

[7]) Dieselbe Erklärung giebt Kara im Ms. Kirchheim zu 1 Kge. 8. 8, wo er die Worte vorausschickt: במקרא זה אומר אני יוסף בר שמעון שזהו פשוטו ומליצתו ובירורו של דבר ולא כפוסח על שתי הסעיפים אלא באמת ובנכוחה ויאריכו הבדים לא שנארכו ראשי הבדים מעצמן והגיעו להם עד אמה טרקסין מפני כמה דברים אחד שאם כן היה לו למקרא לומר ויתארכו הבדים ולשון ויאריכו הבדים משמע שאחרים מאריכים אותם ועוד וגו'. Man bemerke die Unterscheidung des R. Josef Kara zwischen Hifil und Hitpael.

[8]) Vgl. Ms. Kirchh. zu 2 Kge. 14, 14 und Weise im Kerem chemed V. S. 241.

nicht zu legen ist.: עד כאן פירש רבינו יוסף קרא ברבי שמעון זכרונו לחיי עד ומכאן ואילך העתקתי מפירושי דברי הימים שמסר דוסא בן אלעזר וגו׳ (1. Chron. 29, 11).[1])

Weitere Stellen des Commentars zur Chronik, die einen Einfluß des R. Josef Kara sei es auf den Wortlaut, sei es auf den Geist der Erklärung verrathen, hat Geiger[2]) in einer eingehenden Besprechung zusammengestellt.

Liegt auch — trotz der oben angeführten Stelle (1. Chr. 29, 11) aus cod. 5 München — die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Erklärungen, die sich unter dem Namen Kara's zur Chronik finden, den Parallelstellen in den Königen entnommen sind, so verräth doch der ganze Charakter des Commentars zur Chronik wenigstens die Zugehörigkeit zur Kara'schen Schule und die Vermuthung ist gar wohl begründet, daß jedenfalls ein Schüler des R. Josef Kara oder ein ihm in der Art der Auffassung und Erklärung der heiligen Schrift folgender Exeget den sog. Raschikommentar zur Chronik abgefaßt hat.

Noch mögen hier die Worte Platz finden, mit denen Porges[3]) einen längeren Excurs abschließt: „So können wir von den ungenannten Commentatoren der Bücher Esra-Nehemia und der Chronik eben nur das mit Bestimmtheit behaupten, daß dieselben die Commentare Raschi's, Kara's und RSBM's fleißig studirt und vielfach benutzt haben, ohne daß dadurch das Vorhandensein eines Raschi-, Kara- oder RSBM-Commentars zu Esra-Nehemia und der Chronik an Wahrscheinlichkeit gewänne."

---

1) In demselben codex findet sich auch zu I. Chronik 4, 11. כך פירש מורי בשם רבו ר׳ אלעזר בן רבינו משלם וכך אמר לו רבינו שלמה בר יצחק מן מונטייל בשם חמיו ר׳ לוי שאמר בשם ה"מ אחיו ר׳ משה הדרשן וכך אמר לו ר׳ יוסף בן שמעון vgl. Zunz Literaturgeschichte S. 178 und Steinschneider hebr. Bibliogr. XIV. 84 S. 130. — Vgl. ferner cod. 5 Münch. zu I. Chr. 9, 20; 12, 32.

2) Ozar nechmad IV. S. 44. Parschandatha hebr. S. 25.

3) In seinem Aufsatz über R. Samuel ben Meïr, Frankel-Graetz' Monatsschrift 1883 S. 173.

5. Zur Exegese Kara's.

Eine so eingehende und erschöpfende Besprechung und Klarlegung, wie die exegetische Weise des R. Samuel ben Meïr in dem oft erwähnten, verdienstvollen, in seiner Art klassischen Werke meines hochverehrten Lehrers, Dr. David Rosin, [1] gefunden, kann für die Exegese Kara's vorerst nur ein frommer Wunsch bleiben. Denn während alle irgendwie vorhandenen Commentare R. Samuel's durch den Druck längst allgemein zugänglich gemacht sind, harrt noch die Mehrzahl der exegetischen Arbeiten Kara's der Veröffentlichung, sind noch nicht einmal die Handschriften, welche seine Kommentare enthalten sollen, genügend durchforscht, um eine vollkommen zutreffende Charakterisirung seiner Leistungen und seiner Eigenthümlichkeiten zu ermöglichen. Es muß einer späteren Zeit vorbehalten bleiben, das Bild dieses Mannes lebenswahr zu zeichnen, wie es aus seinen Werken uns entgegentritt, einer späteren Zeit, die, glücklicher wie wir, des ungestörten und ungehinderten Besitzes und Gebrauches gedruckter echter Commentare R. Josef Kara's sich erfreuen darf. Darum sind alle Arbeiten auf dem beregten Gebiete nur Stückwerk, sie liefern die Bausteine zu dem Gebäude, das die spätere wissenschaftliche Forschung einst errichten wird, das aufgehäufte Material mit scharf prüfendem Blick zusammentragend und die einzelnen Theile kunstvoll in einander fügend.

Von diesem Gesichtspunkte sind die bis jetzt veröffentlichten und die künftighin zu veröffentlichenden exegetischen Arbeiten des R. Josef Kara aufzufassen und zu beurtheilen und es wäre thöricht, auf Grund derselben jetzt schon eine endgültige Charakterisirung R. Josef Kara's unternehmen zu wollen. Gewisse

---

[1]) R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer. Breslau 1880 S. 77 ff.

bei Kara feststehende und ihn kennzeichnende Eigenthümlichkeiten lassen sich allerdings selbstredend auch jetzt schon aufstellen und die von ihm bis jetzt veröffentlichten Kommentare lassen seinen exegetischen Standpunkt, seine Leistungen und seine Fähigkeiten, wenn auch noch in theilweise schattenhaften Umrissen erkennen. Vor allem aber ist es natürlich nothwendig, daß die unter dem Namen des R. Josef Kara vorhandenen Erklärungen auf ihre Echtheit geprüft werden, damit man nicht in die Lage kommt, an Kara zu loben oder zu tadeln, was eines anderen Verdienst oder Fehler ist.[1])

Wir begnügen uns aus den angegebenen Gründen in der folgenden Zusammenstellung, die auf Vollständigkeit keinerlei Anspruch macht, nur als echt bekannte und anerkannte Erklärungen Kara's — zumeist nur aus seinen gedruckten Werken — anzuführen.

Fragen wir zunächst nach der Stellung, die Kara in der Geschichte der exegetischen Literatur einnimmt, so müssen wir ihn unbedingt zu den Paschtonim rechnen. Denn wie R. Samuel ben Meïr, sein begabterer und durch die Vollendung seiner Leistungen ihn überragender Freund, hatte es sich R. Josef Kara zur Aufgabe gestellt, den einfachen Wortsinn der Bibel פשט zu ergründen und der natürlichen Auffassung der heiligen Schrift entsprechend und frei von fremden, namentlich midraschischen Einflüssen den Bibeltext zu erklären. Scharf genug kennzeichnet er den Werth und Einfluß, den er dem Midrasch bezüglich der Exegese einräumt, mit den Worten:[2]) ואין רצוני לכתוב בספר זה שום מדרש שלפי מדרשו רצוף ספר בפני עצמו והרוצה לקרות בו קורא דע לך שכשנכתבה הנבואה שלימה נכתבה עם פתרונה וכל הצורך שלא יכשלו בה דורות הבאים וממקומו אין חסר כלום ואין צריך להביא ראיה ממקום אחר ולא ממדרש כי

[1]) So hat, wie schon oben erwähnt, Geiger eine Menge Erklärungen dem R. Josef Kara zugeschrieben, die diesem gar nicht gehören und ist in Folge dessen vielfach zu falschen Schlüssen über Kara's Leistungen gelangt. Vgl. oben und Kirchheim Orient 1848 LB. 28 S. 435

[2]) cfr. Einleitung zur Erklärung der Bb. Samuel im Ms. R.

תורה תמימה נכתבה ולא תחסר כל בה ומדרש חכמינו כדי להגדיל תורה ויאדיר אבל כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר דומה לזה ששטפתהו שבולת הנהר ומעמקי מים מציפין אותו בכל אשר בידו להנצל ואילו שם לבו אל דבר ה׳ היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו ומוצאו לקיים מה שנאמר אם תבקשנה וגו׳[1] oder mit den Worten: ובדברי אגדה דורשין פנים אחרות ואינן מתיישבין על הלב ואשיב את ידי ואחדל שיהו דיותיו נשפכין וקולמוסין נשברין בלהג הרבה[2]. Die Agada als Hilfsmittel der Exegese zu benutzen, ist überflüssig und unzweckmäßig; denn ועוד [רע] שאין דרך נביא בכל כ״ד ספרים שיסתום את דבריו שיצרך ללמד אותם מדברי אגדה[3]:

Vor allem ist es eben der einfache, natürliche Sinn, wie er sich ergiebt für den, der sich vorurtheilslos und von keiner Seite beeinflußt in die heilige Schrift versenkt, den zu erfassen und festzuhalten Kara für Pflicht des Exegeten hält. Nur der פשט ist gültig, nur der פשט verdient Beachtung: ומפתרן זה אל תט ימין ושמאל[4]:

So sind z. B. zahlreich die Stellen im Commentar zum Hiob, an denen Kara den פשוטו של מקרא gegenüber anderen Auffassungen aufrecht erhält,[5]) und in den von ihm überlieferten Erklärungen (Glossen) zum Pentateuch zeigt er oftmals deutlich das Bestreben, sich vom Midrasch loszusagen.[6]) Eine tradirte,

---

1) vgl. Spr. 2, 4.

2) 1 Sam. 2, 12 (K).

3) Richter 4, 5. (K).

4) Vgl. 1 Sam. 1, 3 (K). Die Stelle Jos. 5, 9 ומדרשו שגור בפי כל, ואין צריך לכותבו ופשוטו של דבר וישובו כתבתי ולא תסור ממנו ימין ושמאל (vgl. Geiger Nite naam.) fehlt bei Kara im Ms. K., das zur Stelle genau mit Raschi übereinstimmt; nur statt des משה הדרשן bei Raschi ist Ms. K. ein יהודה הדרשן erwähnt.

5) Hiob, 1. 14, 21. — 3, 3. — 12, 20. — 13, 12. — 14, 22. — 15. 16, 19. — 24. 15, 19. — 27, 2. — 28, 4. — 30, 19. — 31, 33. — 35, 11. — 37, 5. — u. a. Weiter hierhergehörige Stellen wären z. B. Kara zu 1 Kge. 2, 30. — 4, 30. — 7, 33. — 8, 8 (s. o.) — 18, 25. (אין משיבין על דברי אגדה) Jerem. 8, 21. 4 Mos. 27, 20 bei Berliner, Plet. Sofr. und noch viele andere.

6) Vgl. die von Berliner in Plet. Sofr. zusammengestellten Erklärungen Kara's zum Pentateuch, bes. auch 2 Mos. 32. 1, wo er den פשט gegen

landläufige Erklärung besitzt für ihn nicht zwingende Verbindlichkeit,[1]) und anstatt wie andere Commentatoren zum Midrasch seine Zuflucht zu nehmen, gesteht Kara nicht selten freimüthig, daß er keine Erklärung wisse, oder aber er fügt zu dem angeführten Midrasch hinzu, daß er eine dem einfachen Wortsinn entsprechende Erklärung der betreffenden Stelle nicht geben könne.[2])

Unter diesen Umständen ist es besonders auffallend, daß Kara trotzdem in seinen fortlaufenden Commentaren den Midrasch häufig citirt und benutzt.[3]) Diese Thatsache erklärt sich vielleicht am einfachsten daraus, daß Kara meistens zunächst die Erklärung Raschi's anführt oder die Gedanken Raschi's in breiter Ausführlichkeit entwickelt und dann erst, wenn es ihm nöthig und geboten scheint, seine eigene Erklärung anfügt.[4]) Denn Midraschim, die sich bei Raschi nicht angeführt oder wenigstens angedeutet finden, bietet Kara selten.

Kara zeigt überhaupt eine große Abhängigkeit von Raschi,[5])

Raschi aufrecht hält. cfr. auch die oben citirte Stelle Esth. I. 19, an der Kara sagt: כל האומר - שוגה הוא בפשוטו של מקרא Kara polemisirt oft gegen Raschi, ohne ihn zu nennen.

[1]) Vgl. z. B. Ri. 8, 18. פתרון זה לאבן נגף ולצור מכשול לכל שומעיו mit Bezug auf die hergebrachte Deutung.

[2]) Vgl. Ri. 4, 4: זהו מדרשו אבל לא ידעתי הדבר לישבו על אופניו ואין זה פשוטו וגו': Hiob 10, 15: לא יכולתי ליישב המדרש על פשוטו של מקראות ונמנעתי מלכתוב. Jer. 28, 1 sagt Kara mit Bezug auf בראשית ממלכת צדקיה und das in demselben Halbvers stehende בשנה הרביעית also: מקרא זה אין בידי לברר הנכוחה, giebt dann seine auf die Accentuation gegründete Erklärung und schließt: ואיני כותב פתרון זה כדי שיסמוך איש עליו לפי שרפה הוא בידי והבא אחרי לתקן יתקן ויטול שכרי. 1 Sam. 10: 23 המלמד להועיל ידריכני נתיבות לא ידעתי במקרא זה שאיני יודע פתרונו. 1 Sam. 17, 55. אבל על יישוב המקרא בלא מדרשו איני יכול לעמוד ואין מקרא יוצא מידי פשוטו: ähnlich 2 Sam. 8, 18 Secharj. 14, 5. und o.

[3]) Vgl. Kirchh. Orient 1844 L. B. 16 S. 251. Geiger, Beiträge S. 18 Note 2. Auch das Targum citirt Kara häufig. (s. w. u.)

[4]) Was Steinschneider i. cat. Bodl. S. 1478 s. Josef Kara von Geiger sagt: „Nostrum nullum per se composuisse commentarium, sed ubique commentarios Salomonis Isaki cum addimentis suis descripsisse vel retractavisse putat Geiger“ (cfr. Beitr. S. 17 ff.) ist zu weit gegangen.

[5]) Zum Pentateuch hat Kara bekanntlich bloß Raschis Commentar glossirt. Daß ihn der Mangel an genügenden talmudischen und halachischen

und in seinen Commentaren finden sich sogar ganze Kapitel, die mit Raschi nahezu wörtlich übereinstimmen. Dieses Abhängigkeitsverhältniß, das sich in den Prophetencommentaren Kara's bei einer auch nur oberflächlichen Vergleichung mit Raschi alsbald offenbart, tritt aber fast ganz in den Hintergrund in Kara's Commentaren zu den Hagiographen, namentlich auch in seinen Commentaren zu den fünf Megilloth, die Hübsch[1]) herausgegeben hat und zu denen auch der Kohelet-Commentar gehört.[2]) Diese Commentare bekunden recht deutlich Kara's Bestreben, ein klares, einer natürlichen Auffassung des Textes entsprechendes Verständniß der heiligen Schrift zu erwecken und zu erzielen; seine Erklärung ist einfach und schmucklos und geht besonders auch darauf aus, den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Verse und Verstheile festzustellen.[3])

Außer dem unschätzbaren Vortheil, dessen er sich erfreuen durfte: in dem Meister Raschi einen Vorarbeiter und Pfadfinder auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Exegese, in Raschi's Commentaren ein Muster und Vorbild, einen nie versiegenden Quell fruchtbarer Anregung zu eigener, selbständiger wissenschaftlicher Thätigkeit zu finden — war Kara auf dieselben

---

Kenntnissen von der Abfassung eines selbständigen Pentateuchcomm. abhielt, ist nur eine Vermuthung. Denn der Umstand, daß Kara zu Ri. 9, 14 sagt: ותימה היאך נזיר יכול לאכול דבש שנגע בנבלה, während T. b. Nasir p. 4b steht: נזיר שמעון מותר לטמא מתים, ist kein Beweis für Kara's talmudische Unkenntniß, wie Geiger Beiträge S. 23 meint. Vergl. oben das Citat aus dem Sefer hajasch. cfr. auch Kirchheim im Orient 1848 L. B. 28 S. 435. Mehrere Capitel in Jes. und den Kngn. stimmen bei Raschi und Kara überein. Näheres s. Orient 1844 LB. 16 S. 251.

[1]) S. o. Abschnitt 4. — Die Besprechung der Commentare Kara's zu den חמש מגילות s. ebendaselbst.

[2]) Vgl. oben und weiter unten Abschnitt 6 dieser Arbeit.

[3]) Vielleicht gab Kara mit Absicht den Commentaren zu den fünf Megilloth diesen — ich möchte fast sagen — populären Charakter, da die 5 Megilloth der gottesdienstlichen Liturgie angehören und dem allgemeinen Verständniß näher gebracht werden sollten. Die Handschrift, aus der Hübsch die Commentare veröffentlichte, giebt sich durch das Schlußwort זה החומש שייך לבית הכנסת ואין אדם רשאי להחזיק בניירו כי הוא לקהל איגר selbst als Synagogenexemplar.

geringen Hilfsmittel bei seinen exegetischen Arbeiten angewiesen, die Raschi benutzt hatte. Er erwähnt selbständig häufig die Erklärungen von Midrasch und Talmud,[1]) wo sie ihm mit dem פשט vereinbar scheinen, citirt häufig, in einzelnen Büchern fast regelmäßig, das Targum,[2]) nennt Pesikta, Tosefta, Bereschit Rabba, Seder Olam, die große Massora und andere Werke.

Von Exegeten und Grammatikern kennt er alle Raschi bekannten Autoritäten, er nennt Menachem bar Chelbo, Raschi, R. Samuel ben Meïr,[3]) sehr oft den Menachem ben Saruk und Dunasch ibn Librat, den R. Juda haDarschan und R. Moses haDarschan, R. Meïr שליח צבור, Kalir und viele andere.[4]) Ihm verdanken wir auch die Kunde von der nicht mehr vorhandenen Boraitha des R. Samuel, aus der er Auszüge mit der Erläuterung des R. Sabbatai Donolo in seinem Hiobcommentar mittheilt.[5])

Auch bezüglich seiner grammatikalischen Kenntnisse steht Kara nicht höher wie Raschi.[6]) Beispielsweise seien hier einige dem R. Josef Kara bekannte grammatische Erscheinungen und Regeln aus dessen Hiobcommentar angeführt:

Kara ist unterrichtet in der Formenlehre und über die Bedeutung der einzelnen Conjugationen,[7]) er kennt den Ein-

---

[1]) Auch den ירושלמי z. B. Hiob 37; 11. 18.

[2]) Ausdrücklich auch תרגום ירושלמי Ri. 4, 21.

[3]) S. Abschnitt 2.

[4]) Ferner מדברי רבינו קלונימוס זצ"ל Hiob 33; 25. — וכן פתר ר' אלעזר ר' יצחק ביר' מאיר הפייט Hiob 30, 4 u. 3 Mos. 17, 4: הגדול ביר' יצחק זצ"ל מנרבונא מסייע לדברי שיסד בפיזמונו וגו' Hiob 14, 12 u. a. m.

[5]) Diese Aufzählungen lassen sich leicht vermehren, sobald weitere Commentare Kara's edirt resp. genau auf ihre Echtheit geprüft sind. —

[6]) Eine ausführliche Zusammenstellung und Uebersicht über das Grammatikalische bei Kara muß ebenfalls einer späteren Zeit vorbehalten werden. Ueber die Fehler, die Geiger (Beiträge S. 25 ff.) irrthümlich dem Kara zuschreibt, s. Orient 1848 L. B. 28 S. 435.

[7]) Zu וַיֻּדַּד Hiob 20.8: כמו ויונדד מילה כפולה. Hiob 27; 6: יֶחֱרַף ist Cal, das Piel lautet יְחָרֵף. zu צָפוּי Hiob 15. 22. הוא כמו עשוי וגו' שכולם

fluß der Pausa,[1]) weiß, daß das Perfectum sowohl, als auch das Imperfectum präsentische Bedeutung haben können,[2]) er beachtet das ה der Frage,[3]) weist darauf hin, daß manche Worte eine privative Bedeutung annehmen[4]) u. dgl. m. Der Parallelismus der Glieder ist ihm nicht fremd;[5]) er deutet die

---

משמעותיו על ידי אחרים: Zu אַל יִחַדְּ Hiob 3. 6 giebt er die Regel: כן נוהגות האותיות ב'ג'ד כ'פ'ת' בסוף תיבה בגזירת פעל שלה ה'[=ל"ה] שהן דגושות ומנקדות בחטף (Shva) כמ' וישב מן שבת, יפת אלהים ויבך, וירד וכן ויחד' אבל א' אינה יכולה לינקד בחטף מפני חוזק קריאתה: Vgl. Ges[23] § 75 A 3 c. Zu מְנֻהֶם Hiob 11.' 20 ה"י הנכנסת בתיבה בעיניין זה נהוגה und merke כולהם = כולם vgl. מהם = מהם (Segol) לינקד בקמץ גדול. Zu Hiob 13. 17 וְאַחְוָתִי אלף נכנסת בתיבה שלא לצורך. יְגָע שם דבר כמו שבע ועל כן כולו בקמץ Zu Hiob 20. 18 כמו אתמול אזרוע. Vgl. ferner Hiob 20. 10; 5. 5; 5. 7; 6. 7 und viele andere Stellen. Vgl. ferner die oben angeführte Erklärung Kara's zu 1 Kge. 8, 8 u. zu Hiob 5. 4 וְיִדַּכְּאוּ דגש הוא ידוכאו ואם היה נקוד רפי משמע ידכאו אחרים וגו'. Daß er die Intensivbedeutung des Hithpael kennt (Gesen[23] S. 123) zeigt die Erklärung des ויתנצלו 2 Mos. 33, 5 משמע בעל כרחם. Leider ist die Stelle Hiob 11, 17 in Kara vollständig corrumpirt, an der er gegen RSBM beweisen will, daß תָּעֻפָה nicht von עָף kommen könne (?), da es sonst תְּעוּפָה heißen müßte, wie תְּשׁוּבָה, תְּקוּמָה, תְּרוּמָה, תְּבוּאָה, תְּנוּפָה, von שב ꝛc. Ueber תעפה vgl. auch Delitzsch zu Hiob 11. 17. — Selbstredend finden sich bei Kara manche Unrichtigkeiten z. B. ist יַשֵּׁל Hiob 27, 8, kein Hifil wie וַיֶּפֶן Ri. 15. 4 oder וַיֶּזֶן 2 Chron. 21, 11 sondern Cal vgl. Gesen[23] S. 170 u. 172. Andere Beispiele s. Geiger, Parschandatha hebr. S. 29.

[1]) Hiob 29, 10 דָּבֵקָה ננקדת בקמץ קטן מפני שהוא סוף פסוק Hiob 41. 15 דָּבֵקוּ Hiob 14, 9 נָטַע u. ö.

[2]) Hiob 7. 13 כִּי אָמַרְתִּי דבר הווה הוא ebenso 18. 2 תָּבִינוּ und 10. 10 u. ö.

[3]) z. B. Hiob 4. 2 הֲנִסָּה 21. 4 הֶאָנֹכִי u. ö

[4]) z. B. Hiob 14. 20 zu תִּתְקְפֵהוּ sagt er הרבה תיבות מצינו כיוצא בזה שמשמשים עיקר ועיקור מסעף פאורה (Jes. X. 33) פת' כורת סעיפותיו אף כאן וגו' ebenso zu Ri. 14. 9 וַיִּרְדֵּהוּ אל־כפיו, wo er erklärt פת' וינערהו אל כפיו של' רדייה משמש ב' לשונות ל' דביקה ומשמש ל' הפרשה und hinweist auf וַיָּרֶד על כריבים את הזהב 1 Kge. 6. 32 (was aber von רדד abzuleiten ist). — Andere Beispiele hat Geiger, Parschandatha S. 31.

[5]) כופל מילתו Hiob 3. 11, 25. — 4. 5, 9. — 9. 11 u. sehr oft.

Ergänzung des Subjekts an,[1]) der Accent ist ihm eine Stütze seiner Erklärung,[2]) er beruft sich auf den Sprachgebrauch der Bibel,[3]) benutzt die Sprache der Mischna sehr oft zur Erklärung seltener und schwieriger biblischer Worte[4]) u. s. w. Kara's Commentare enthalten so manche vortreffliche und bemerkenswerthe Erklärung, doch finden sich natürlich auch viele Erklärungen in ihnen, die unhaltbar oder ganz unzulässig sind.[5])

Ueberall zeigt R. Josef Kara bei seiner Exegese das bemerkenswerthe Bemühen, den Gedankengang und den Zusammenhang der einzelnen Verse festzustellen.[6]) Manche dunkle Stelle sucht er eben aus dem Zusammenhange zu erklären[7]), eine Gepflogenheit, die uns auch bei Raschi und RSBM,[8]) wenn auch minder häufig begegnet. Gar oft nimmt Kara bei der Erklärung

---

1) ואל יראה Hiob 3. 9 erklärt er תרואה (=man). Gesen [28] S. 304.

2) vgl. z. B. 1 Mos. 15. 15. ferner Ri. 12. 4 אף הנקוד מוכיח בל פתרון vgl. eod. 13, 18. eod. 6. 25 לאביך נקדת בזקף ומפרידו מתיבה של אחריו Hiob 24. 6. וְכָרֶם· עכשיו שהטעם למעלה בכף הטעם מפרידו מתיבה של אחריו Esth. 3. 7. Andere Beispiele bei Geiger a. a. O. S. 30 f. —

3) z. B. Hiob 5. 19 בשש ובשבע. לפי פשוטו של מקרא אין לך לדקדק כי נוהג המקרא לומר וגו.

4) z. B. Hiob 2. 8. Hiob 14. 16. — 16. 16. Ruth 2. 14. Klagel. 1. 13. und sehr oft, vgl. auch Geiger a. a. O. S. 32.

5) Als eine Verirrung ist z. B. die eigenthümliche Erklärung Kara's zu 1. M. 37. 26 נמלא את כסנו מדמו = וכסינו אה דמו zu bezeichnen.

6) Kara's Bestreben, möglichst auf den Zusammenhang zu achten, bekunden z. B. die Worte Hiob 17. 6: ועתה אשוב לפרש בינתים דברים שלא פירשתי מחמת שפירשתי לתופרם ולחבר את העיניין להיות אחד. vgl. Hiob 39. 5: כה תחילת דבר הוא ואינו דבוק vgl. Hiob 7. 2 פתרונם וכה חיבורם של שלוש מקראות הללו: מקרא זה נהינת טעם הוא לשני דברים 28. 26 לעיניין של מעלה אלא לעיניין של מטה vgl. auch 37. 5 גומר מילתו שהתחיל האמורים במקרא של מעלה הימנו כמו מפרש בצידו בה לספר, תחילת המילה הוא אומר . . . וכן סיים מילתו: und viele andere Stellen.

7) Vgl. H. 5. 26 זה פשוטו אחר מליצת העניין וחיבורו 28. 9 כן פתרין לפי ענְיינו 15. 33 כן פתרון המענה הזה לפי הילוך המקראות 7. 21 העניין מוכיח על פת' המקרא und viele andere Stellen.

8) Vgl. Zunz, Z. G. u. L. S. 66 u. Rosin, R. Samuel ben Meïr als Schrifterklärer S. 87 u. S. 15 Note 4. — Bei Menachem im Machberet zu אולי S. 18 findet sich die Regel העינים ימשכו המלים „der Zusammenhang bestimmt den Sinn der einzelnen Worte", Menachem ist auch der Urheber des Ausdrucks פתרונו כפי ענינו (Machberet S. 12 zu אביר.)

eine größere Anzahl von Versen zusammen [1]) und scheinbar den Zusammenhang störende Sätze und Bemerkungen weist er als wohl berechtigt nach, indem er ausführt, daß sie etwa aufsteigende Zweifel zurückdrängen [2]) oder auf später Mitgetheiltes [3]) vorbereiten sollen. [4]) Andererseits können spätere Stellen nur mit Bezug auf das Vorangegangene verstanden und erklärt werden. [5])

Zuweilen stellt Kara auch den Zusammenhang her dadurch, daß er in der Erklärung sich selbst Einwürfe macht, die er durch die folgenden Textworte wieder zurückweist. [6])

---

1) z. B. Hiob 17. 6 שלשה מקראות הללו שלשתן מליצה אחת הן ודיבור אחד: vgl. eod. 23. 16. — 24. 1 — 35. 11 מקרא זה מחובר למקרא שלמעלה הימנו וכה פתרון שני מקראות הללו: Derartige Zusammenfassungen finden sich bei Kara ungemein häufig.

2) Dahin gehören die zahlreichen mit שלא תתמה oder אם תאמר שמא תאמר שלא תאמר. eingeleiteten Erklärungen.

3) „Die Schrift theilt im Voraus gelegentlich gewisse Umstände mit, die gleichsam als Einleitung zum besseren Verständniß eines später folgenden Berichts dienen sollen“ erwähnt Berliner, Plet. Sofr. deutsch S. 17 als beliebte Regel Kara's. Belegstellen s. eod. S. 23.

4) Vgl. z. B. 1 S. 2. 18 ושמואל משרת את פני ה' שאל תתמה כשתגיע לויקרא ה' אל שמואל (1 S. 3. 4) לומר היכן היה שמואל באותו הזמן ותמצא 1 S. 13. 22 לשאול וליהונתן בנו זה מן הדברים שמשברים את האוזן שלא תתמה כשאתה מגיע למטה בענין שכ' ונושא כליו ממותת אחריו (eod. 14. 13) ותאמר במה המיתן לפי שהי' לו חרב oder 1 S. 21. 8 ושם איש מעבדי שאול ושמו דואג שלא תתמה כשאתה מגיע למקרא (22. 9) ויען דואג האדומי ויאמר ראיתי את בן ישי בא נובה תאמר היכן היה דואג שם. Noch andere Beispiele s. Geiger, Parschandatha hebr. S. 32. Aehnlich ist Ruth 3. 9 מה שסתם כאן מפורש בסוף הספר: oder zu Hiob I. 3 על שם שבאחריתו יסף לו את כל אשר לו למשנה הוקצב חשבון עושרו ומקנהו בראשיתו: Zu dem in dem Citat 1 S. 13. 22 enthaltenen שמשברים את האוזן vgl. Kara zu 1. Mos. 26. 15. 2 Mos. 13. 18. u. s.

5) Hiob 26. 14 לפי שהזכיר למעלה - הוסיף עוד להזכיר Ruth 1. 16 לפי שאמר כשם שהתחיל בתחילת העיניין להזכיר הולך ומזכיר למעלה Hiob 8. 13 — היא אומרת מקרא זה מוסב לעיניין זהו שאמר למעלה Aehnlich Hiob 3. 25. — 5. 8 oder 11. 11 לפי (כנגד) שאמר שלמעלה Esther 8. 15 לעומת שאמר למעלה. Sehr oft findet sich לפי (כנגד) שאמר למעלה .... Hos. 2. 1. 3 u. s. f. Joel 2. 14 Am. 8. 5 u. s. w., חזר ואמר כאן כנגד שנאמר למעלה — חזר וריפא כאן oder ריפא כאן כנגד שאמר למעלה ausführlicher vgl. Amos 14. 15 u. ö. (Die kl. Prophetencitate nach Ms. R.) Esther 7. 15.

6) Diese Einwürfe werden eingeführt mit ואם תאמר (vgl. über diese

Außer diesen charakteristischen Merkmalen der Exegese Kara's, in Folge deren seine Commentare nicht selten den Eindruck einer systematischen, wohl disponirten Arbeit hervorrufen, wäre noch als eine Eigenthümlichkeit Kara's zu erwähnen, daß er fast alle seine Erklärungen mit dem Worte פתרון oder פתרונו einführt und am Schlusse der Erklärung eines Verses die Verbindung mit den folgenden Texteswörten herzustellen pflegt durch כשם שמפרש והולך [1]:

Häufig wendet sich Kara an seinen Leser, den er gewöhnlich in der zweiten Person Singularis anredet [2], und ruft ihm ein דע oder גם תדע zu oder er macht ihn durch ein מלמדך [3] auf das aufmerksam, was er aus dem Schriftwort zu lernen habe. Und da es ihm vor allem um Klarheit und Deutlichkeit zu thun ist, so verweist er oft zur Illustrirung einer Stelle auf die herrschende Gewohnheit, [4] die Sitte und den Usus.

Noch sei bemerkt, daß Kara zuweilen von einer nothwendigen Umkehrung des Verses in der Erklärung [5] oder einer Brachylogie [6] redet; er liebt es auch, zum Festhalten allgemein gültiger Erklärungen aufzufordern [7] oder eine Ausdrucksweise

Eigenart Kara's Rosin RSBM S. 12 Note 1) und abgewiesen durch יש לאמר oder תשובה לדבריך oder ת"ל oder sie sind angedeutet durch: „Du sollst aber nicht sagen (oder) vielleicht wolltest du sagen, daß das so und so gemeint ist .... deshalb heißt es weiter“ ולא תאמר — לכך נאמר oder שמא תאמר — לכך נאמר בצידו vgl. Hiob 1. 1. — 35. 9. — 37. 18. — 6. 11. — 19. 5. — 28. 21. — 31. 30. — 34. 37. — 13. 20 u. a. v. a. O. 1. Mos. 12. 17. — 14. 13. — 17. 5. Esther 2. 19. — 3. 8. — 4. 14. — 5. 11. — 9. 12 u. ö.

1) z. B. Hiob 1. 9, 12. — 5. 2. — 6. 15. — 8. 12. — 10. 9. — 13. 2 u. ö. Ruth 1. 13. כשם שמספר הולך Hiob 3. 20. — 8. 11. — כשם שמפרש והולך בצידו Hiob 5. 6. — 36. 5. u. s. w.

2) Anders RSBM. Vgl. Rosin, R. Samuel ben Meïr als Schrifterklärer S. 66 A. 1.

3) Z. B. Hiob 26. 12. — 28. 21. — 33. 24. — Ruth 1. 3 u. s. w.

4) וכן מנהג העולם Hiob 3. 7. — 20. 17. — בנוהג שבעולם Hiob 2.13. — 12. 5. — 28. 8 u. o. Ruth 1. 9. Esther 1. 16.

5) Ruth 3. 8. מקרא מסורס הוא ופתר' מסופו לראשו Hiob 17. 3. מקרא מסורס u. o. 4 Mos. 14. 23.

6) Hiob 15. 30 זה מקרא קצר Richter 6. 25 u. ö.

7) Hiob 5. 7. ומסורת זה תפוס בידך vgl. Ruth 1. 21. — Ruth 1. 22. דרך זה תפוש בידך Klagel. 1. 12. ומסורת זו תהא מסורה בידך.

und deren Sinn hervorzuheben, indem er sie von einer anderen verwandten unterscheidet.[1]) Nicht selten findet sich bei ihm auch die talmudische Schlußformel des קל וחומר[2]).

Schließlich seien noch einige wenige Interpretationsregeln Kara's angeführt: (Vgl. auch Berliner, Plet. Sofr. S. 23). Ri. 13, 12: דע לך שבכל כ"ד ספרים שהכתוב שונה עליו וכופלו תמצא שמקצר הכתוב את דבריו או בפעם ראשון או בפעם שנית אם קיצר בו בפעם ראשון הוא חוזר ומלמדך בפעם שנית מה שחיסר בראשונה דרך זה תפוש: Ruth 1, 22: ופעמים שהוא בא להאריך בראשונה בידך בכל כ"ד ספרים בכל מקום שתמצא שכופל דבר אחד שני פעמים הראשון לספור מעשה והשני פתרונו משנעשה דבר זה אירע אחריו כך וכך: 3. Mos. 26, 44 כל מקום שאתה מוצא שמותם של שני דברים זה אצל זה אתה מוצא בצדם פירוש של שניהם על ראשון ועל אחרון: ähnlich Hos. 2, 7 הרבה דברים תמצא שסתומין בתחילתן[3]) ולעולם תמצא פתרונן וחסרונן oder זהו מן הכפולין שבתחילתן סתומין ובצידן מפורשין[4]): Hos. 9, 11 כולן לפי תשובתן תן האמור שלזה בזה ואת האמור שלזה בזה (und viele andere Regeln, deren Aufzählung hier zu weit führen würde).

Auch die etymologische und lexikalische Seite hat Kara in seinen Commentaren nicht vernachlässigt, geographische Angaben und historische Beziehungen erhalten bei ihm eingehende Berücksichtigung. Mit seinem nüchternen Verstande und mit seinem klaren Geiste ging er überall den Dingen auf den Grund. Wie weit ihn sein kritischer Sinn führen konnte, das bekunde die nachfolgende Stelle aus seinem Commentar zu I. Sam. (9. 9): כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה פת' מה שהדור הזה קורא נביא היו הדורות הראשונים קוראין רואה למדת שכשנכתב ספר זה כבר חזרו לקרא לרואה נביא מכלל שספר זה לא נכתב בימי שמואל שכשתחזור על כל המקרא לא תמצא שנקרא נביא רואה כי אם

---

1) Hiob 11. 6 אילו היה מדבר כך היה מגיד לך eod. 21. 8. אילו נאמר כך אז היה פת' כך עכשיו שבת u. ö.

2) Der bekannte Schluß a minori ad majus: vgl. Kara zu Hiob 9. 7. — 19. 8. — 34. 18. — 36. 29. —

3) Vgl. Hiob 10. 9.

4) S. Joel 1. 10; 3. 3. (K).

כאן שהוא אומר איזהו בית הרואה למדת שדורו של שמואל הוא נקרא לפנים בישראל בדור אחרון לשמואל ועל אותו הדור הוא אומר כי לנביא היום וגו׳ ורבותינו ז״ל אמרו ששמואל כתב ספרו[1]) והמאיר לארץ ישים מחשך לאור ומעקשים למישור:

Die Darstellungsweise des R. Josef Kara ist einfach, schmucklos und nüchtern; sie ist oft systematisch, aber im Vergleich mit Raschi entbehrt Kara der präcisen Kürze des Meisters, er ist weitschweifig und sieht sich mehr als einmal zu ermüdenden Wiederholungen veranlaßt. Kara's Ausdruck ist meist klar, seine Sprache nicht immer glatt und nicht ohne Härten; doch zeigt er das redliche Bestreben, das Rabbinische dem Reinhebräischen zu nähern. Zur Verdeutlichung seiner Erklärungen bedient sich Kara der französischen Sprache, von der er einen weit ausgiebigeren Gebrauch macht wie Raschi, indem er nicht blos einzelne Worte, sondern ganze Sätze in der französischen Sprache wiedergiebt. Wenn in einzelnen Kara-Handschriften sich auch Erklärungen in לשון כנען d. i. slavischer Sprache finden,[2]) oder gar in לשון אשכנז d. i. deutscher Sprache[3]), so sind dieselben doch wohl nur der Heimath des jeweiligen Abschreibers zuzuschreiben.

Wir schließen diesen Abschnitt mit dem Wunsche, daß er eine Stütze sein möge für die Worte Geiger's[4]): סוף דבר ראוי האיש כי נחיה את זכרו וכי נבין לו מקום בין מפרשי המקרא החשובים יהי זכרו לברכה:

---

1) Kara zu Ri. 2. 6: שמואל הנביא שכתב ספר שופטים:

2) z. B. Jos. 8. 26 (Ms. K).

3) z. B. Jos. 17. 18. — 22. 34. — Ri. 16. 13. — 1 Kge. 6. 9 (Ms. K).

4) Parschandatha hebr. S. 33.

6. Kara's Commentar zu Kohelet (vgl. d. hebr. Theil).

Nach der ausführlicheren Besprechung der Erklärungsweise des R. Josef Kara können wir uns in Bezug auf den von uns veröffentlichten Commentar zu Kohelet mit wenigen einleitenden Worten begnügen.

Daß Kara's Commentar nicht zu den streng wissenschaftlichen Arbeiten gehört, daß er vielmehr einen populären Charakter trägt, weil es dem Verfasser offenbar darum zu thun ist, das durch den liturgischen Gebrauch in der Synagoge am Laubhüttenfeste allgemein bekannte Buch dem Verständniß der großen Menge näher zu bringen, ist schon oben beiläufig erwähnt worden.

Für den beabsichtigten populären Charakter der Interpretation sprechen vor allem auch die zahlreichen aus dem Leben genommenen Beispiele, die Kara zur Veranschaulichung seinen Lesern vorführt. Wer kennt z. B. nicht jenen Reichen, der seinen Reichthum für das höchste Gut hält und in prahlerischem Wahne die thörichten Worte ausgesprochen hat: „wozu soll ich meinen Sohn damit plagen, Kenntnisse zu erwerben oder ein Handwerk zu erlernen? wird ihm doch nach meinem Tode, selbst bei den höchsten Ansprüchen und einem ungemein langen Leben, stets ein hinreichendes Vermögen zu Gebote stehen, um alle seine Wünsche und Lüste zu befriedigen!“ [1]) Oder wer vernähme nicht bei den Worten Kara's לפי מה שאתה רואה את העולם הוי יגע בתורה הוי יגע בדרך ארץ [2]) das Murren jener Unzufriedenen, die durch die Behauptung, daß die früheren Zeiten bessere waren, daß die Arbeit jetzt nicht mehr lohnend sei wie in vergangenen Tagen, sich zur Unthätigkeit berechtigt glauben? [3])

---

1) Vgl. ל"א zu VII. 12.

2) Vgl. VII. 10.

3) S. IV. 17. — X. 15 und viele andere Stellen.

Den populären Charakter erhöht auch zweifellos die bei Kara mehr als bei anderen Exegeten beliebte Exemplification mit allbekannten biblischen Persönlichkeiten. [1])

Ein oberflächliches Betrachten des Commentars genügt, um die feste Ueberzeugung hervorzurufen, daß es dem Verfasser eben darum zu thun ist, die schwierigen, oft dunkeln und unverständlichen Verse des Textes für die Menge der Hörenden und Lesenden so natürlich wie möglich [2]) zurechtzulegen und womöglich auch zum Quell praktischer Lebensklugheit zu machen: [3]) Genieße, was Du hast, mäßig und mit Vernunft, vergiß nie, daß ein Höherer über Dir wacht, sei stets dessen eingedenk, was dein Theil, deine Aufgabe als Mensch, Bürger, Vater ist, laß dich nicht hinreißen, einzig und allein dem Erwerb irdischer Güter zu fröhnen, grüble nicht nach über das, was nach dir sein wird, da es dir durch Gottes gütige Fürsorge verhüllt ist, vertrau nur ganz dem Herrn u. s. w.

Zu bedauern ist es, daß der Commentar nicht vollständig uns vorliegt; denn die Erklärung des Schlußcapitels mit seiner entschiedenen und entscheidenden Wendung hätte aus dem Munde Kara's — nach dem zu schließen, was uns aus seiner Feder überliefert ist — zweifellos noch besonderes Interesse erregt.

Daß der Commentar überhaupt echt ist und dem R. Josef Kara nicht abgesprochen werden darf, unterliegt kaum einem Zweifel. Denn er zeigt all die Eigenthümlichkeiten, die wir an Kara's Exegese kennen gelernt haben.

Seinem Grundsatz, nur nach dem פשט zu erklären, bleibt Kara treu, [4]) und wenn Kuenen irgendwo richtig sagt: „es mag schwer sein, die Einheit des Predigers zu beweisen, ist aber

---

[1]) Vgl. z. B. 3. 17. — 4. 14, 17. — 7. 14, 16. — 8. 1, 2. — 9. 9. — u. ö.

[2]) Daß der Commentar viele gezwungene Erklärungen enthält, ist bei der Schwierigkeit des Textes fast selbstverständlich.

[3]) Vgl. z. B. auch X. 19. 20. XI. 1 und 2.

[4]) Vgl. auch VIII. 5 אבל פשר דבר ופשוטן שלמקראות אפרשם בעזרת חונן לאדם דעת: (Der Commentar selbst ist der beste Beweis für die oben ausgesprochene Behauptung).

noch schwerer sie zu leugnen" [1]), so müssen wir gestehen, daß sich unser Kara redlich bemüht hat, einen Zusammenhang in dem theilweise so ungeordneten Gedankengang des Buches nachzuweisen. Hiebei begegnet uns oft die schon bekannte Art Kara's, durch selbst gemachte und wieder abgewiesene Einwürfe [2]) den Zusammenhang zu vermitteln.

Gelingt es ihm nicht, einen Zusammenhang festzustellen, so bemerkt dies Kara [3]), andererseits nimmt er zum Beweis ihrer Zusammengehörigkeit mehrere Verse in der Erklärung zusammen. [4])

Das schon oben als typisch bezeichnete פתרון findet sich ebenso wie (והולך) כמו שמפרש [5]) fast in jedem Verse, das, wie oben erwähnt, bei Kara häufige מלמדך erscheint im Kohelet-Commentare als למדת öfters [6]) und auch der Schlußformel des קל וחומר begegnen wir mehrmals. [7]) Auffallend häufig und mit zu den Eigenthümlichkeiten Kara's gehörig ist der Gebrauch des Wortes גרם z. B. in der Redensart דבר זה גורם [8]). Auch die Hervorhebung einer Ausdrucksweise durch ihre Unterscheidung von einer ähnlichen Construction findet sich im Koheletcommen-

---

[1]) Vgl. Bleek-Wellhausen, Einleitung ins A. T. [4] S. 528.

[2]) ואם תאמר mit folgenden אין לומר כן I, 5: תשובה לדבריך I. 6. 7. II. 14. III. 22 u. s. w. לפיכך הוא אומר I. 17. לכך נאמר. IV. 5. X. 20. vgl. אל תאמר — .u. ö (cfr. VII. 17) .III. 14 .שמא יאמר לך אדם ... לכך נאמר שהרי I. 14. — Vgl. auch :דומה בעיניו כאילו ואינו כן אלא I. 8. 10 u. s. f.

[3]) I. 15 .תחילת דבר הוא ואינו מחובר למעלה

[4]) I. 14. .שלשה מקראות הללו פתרון אחד הם (ר"ל להם) וזה פתרונם IX. 9 מקרא זה מחובר לשל מעלה: VII. 10: ארבעת מקראות הללו ארבעתם פתרון אחד (להם) .ופתרון אחד להם — Hinweise auf den Zusammenhang enthalten Ausdrücke wie III. 9. מקרא זה מוסב על (V. 6. VII. 3. VII. 19. VII. 27.) VII. 12: מקרא זה סופו מפרש את — cfr. VII. 8 (IV. 13) דע כי זה הפסוק נותן ראייה לשלמעלה .ראשו וגו

[5]) .כמו שמספר IV. 1. — .וכן מפרש בסמוך VII. 14. — .כמו שמפרש בצדו VII. 23. —

[6]) I, 7. III. 17. X, 10 הוי למד VIII. 5. vgl. auch die Abschnitt 5 Ende citirte Stelle 1 Sam. 9. 9.

[7]) Z. B. III. 17. IV. 12. VII. 17. VIII. 2—5. X. 14.

[8]) Z. B. I. 7. vgl. Hiob 32. 4. Außerdem findet sich גרם im Commentar zu Koh.: I. 15. 17. IV. 14. IV. 5. VII. 6. 12. IX. 3. X. 13.

tar.[1]) Und wenn oben behauptet wurde, daß die Commentare des R. Josef Kara den Eindruck einer systematischen, wohldisponirten Arbeit hervorrufen, so können Stellen wie IV. 5. 13. 14. V. 9. VII. 8. 12. IX. 1. 14 u. s. w. als direkte Bestätigung dieser Behauptung gelten.

Obwohl hauptsächlich auf das Verständniß des Ganzen und den Zusammenhang bedacht, richtet Kara im Commentare doch auch seinen Blick auf Einzelheiten und giebt z. B. zahlreiche Worterklärungen theils direkt, theils beiläufig[2]). Zu einer derselben ist der talmudische Sprachgebrauch herbeigezogen[3]), häufig stützt sich Kara auf Menachem ben Saruk, den er einmal ausdrücklich nennt[4]); ferner citirt Kara Targum[5]), Mischnah[6]), Pesikta[7]), und benutzt, wenn auch ohne besondere Angabe, Raschi's Commentar fleißig[8]) und zweimal auch den Talmud[9])

Was die Bemerkung betrifft: עד כאן חיברתי המקראות אחר מדרש רבותינו[10]), so läßt sich für deren Richtigkeit ein Beleg aus den uns vorliegenden Midraschwerken kaum nachweisen. Nicht ganz unwahrscheinlich ist es, das Kara sich an Jalkut Schimoni z. St. § 978 init. anschließt.

Die Sprache des Commentars, sowie die Darstellungsweise entspricht ganz dem oben über Kara's Schreibart Gesagten. Der im Ganzen glatten, natürlichen und flüssigen Darstellung

---

1) Vgl. VIII. 5: שאילו נכתב מפרש־ עכשיו שנכתב פתרון VIII. 8: אילו נאמר הייתי אומר -- עכשיו שהוא אומר -- למדנו:

2) I. 5. 13 16. II. 2. 5. 10. 22. IV. 10. V. 7. VII. 14. 24. 26. VIII. 8. 11. 15. IX. 11. 12. X. 1. 2. 4. 9. 10. 20. u. s. w.

3) II. 8. vgl. dazu noch Gittin 8b, Chagiga 25a u. a. St. und Delitzsch' Commentar z. St. S. 245.

4) VII. 26 vgl. übr. d. hebr. Theil.

5) I. 6. I. 13.

6) V. 5. (Derech Erez) V. 11. (Abot).

7) I. 1.

8) Wörtlich z. B. V. 1. 2. VII. 26 vgl. die Noten zum Comment. — Unter יש מפרשים II. 8 ist Raschi gemeint.

9) Die Erklärung zu I. 6 stützt sich ganz auf Pesachim 94b. Ein Talmudcitat findet sich auch VII. 28.

10) VIII. 2—5. — Daß Kara sich an den Midrasch anschließt, ist nach seiner eigenen Angabe natürlich zweifellos.

fehlt es nicht an bedenklichen Weitschweifigkeiten und Wiederholungen, die manchmal durch die Gezwungenheit der Erklärung verursacht sind. Anklänge an biblische Stellen, die sich dem Verfasser natürlich und ungesucht darbieten und ihn in dem Bemühen unterstützen, seine Sprache dem Reinhebräischen zu nähern, finden sich häufig z. B. I. 6: (Ps. 148, 6). IV. 17 (Jes. 60. 7.) VI. 12. (Ps. 144. 4.) VII. 10. (5. M. 32. 3) (Jes. 7. 21 u. 22). VIII. 10. (Hiob 36. 11). IX. 17. (Jer. 46, 4. 51. 11 und Ezech. 7. 14). V. 2. (Sech. 10. 2 Prov. 10. 19). VII. 3 (Prov. 14. 13) vgl. III. 1. IX. 1.

Als Beweis für die allgemein[1]) zugegebene Echtheit des Commentars läßt sich auch noch das Schlußwort geltend machen, mit dem im Ms. 104 der Commentar Kara's zu Kohelet nach c. XI V. 2 endigt, um für den Rest des Buches den Erklärungen Raschi's Platz zu machen: עד כאן מצאתי מפירוש ר' יוסף קרא. ע"ה [2]) Diese bestimmte Ausdrucksweise fällt ganz entschieden ins Gewicht, wenn man auch derartigen Zusätzen gegenüber sonst sehr vorsichtig sein muß.[3])

Bezüglich der handschriftlichen Ueberlieferung genüge es auf die Beschreibung des Manuscripts[4]) und das über Kara's Commentar zu Kohelet Gesagte[5]) hinzuweisen. Die Handschrift ist, wie überhaupt der ganze codex, in schöner, deutlicher Quadratschrift geschrieben, die Schreibung selbst zeigt häufig Inconsequenzen und manchmal ist der Text, wahrscheinlich durch die Unaufmerksamkeit der Schreiberin, verderbt[6]). Ueber das Verhältniß des Textes im Ms. 104 zu dem Text des von Hübsch benutzten Prager Manuscriptes[7]) geben die Noten in der hebräischen Edition genügenden Aufschluß.

---

[1]) Den Commentar i. Ms. 104 haben eingesehen: Geiger (Ozar nechm. IV. S. 43). Berliner, (Plet. Sofr. d. S. 21). Rosin, (RSBM S. 73 Note 4.) Porges, (Frankels Monatsschrift 1883 S. 175.)

[2]) S. den hebr. Theil.

[3]) Vgl. das in Abschnitt 4 Bemerkte.

[4]) S. oben Abschnitt 4 (cod. 104 Sarav. 27.)

[5]) S. ebendas.

[6]) Vgl. die hebr. Edition.

[7]) Beschrieben ebenfalls in Abschnitt 4.

Nach einer Zusammenstellung der in Kara's Commentar zu Kohelet citirten Bibelstellen soll in einem letzten Theile der Versuch gemacht werden, die verhältnißmäßig zahlreichen und ausgedehnten altfranzösischen Uebersetzungen zu entziffern, die Kara seinem Commentar theils zur Worterklärung theils zur Verdeutlichung der hebräischen Erklärungen beigefügt hat.

Folgende Bibelstellen sind im Commentare Kara's zu Kohelet citirt.

1. Mos.	24. 11.	IX. 11.		Jesaj.	39. 7.	VII. 14.
1. Mos.	27. 20.	IX. 11.		Jesaj.	39. 8.	VII. 14.
1. Mos.	28. 11.	IX. 11.		Jerem.	12. 1.	III. 18.
1. Mos.	30. 39.	IV. 11.		Jerem.	7. 22.	IV. 17.
1. Mos.	32. 2.	IX. 11.		Ezech.	28. 14.	I. 1.
1. Mos.	37. 11.	V. 7.		Ezech.	37. 11.	IX. 4.
2. Mos.	10. 3.	I. 13.		Hos.	2. 23.	X. 19.
2. Mos.	27. 9.	I. 6.		Habak.	1. 4.	III. 18.
4. Mos.	14. 2.	V. 1.		Habak.	1. 15.	VII. 26.
4. Mos.	14. 28.	V. 1.		Psalm	127. 3.	IV. 9.
5. Mos.	12. 13.	I. 16.		Spr.	3. 16.	VII. 12.
5. Mos.	23. 10.	IV. 17.		Spr.	10. 2.	VIII. 8.
5. Mos.	23. 15.	IV. 17.		Spr.	11. 4.	VIII. 8.
5. Mos.	29. 11.	VIII. 5.		Spr.	15. 8.	IV. 17.
Josua	2. 16.	IX. 11.		Spr.	17. 16.	X. 3.
Richt.	15. 14.	VII. 26.		Sprüche	26. 27.	X. 9.
1. Sam.	6. 9.	IX. 11.		Hiob	7. 2.	I. 5.
1. Sam.	10. 5.	IX. 11.		Ruth	2. 3.	IX. 11.
1. Sam.	15. 22.	IV. 17.		Ruth	2. 22.	IX. 11.
1. Sam.	20. 27.	X. 19.		Dan.	2. 29.	II. 22.
1. Sam.	21. 14.	II. 2.		Dan.	5. 1.	X. 19.
Jesaj.	1. 11.	IV. 17.		Dan.	10. 3.	IX. 10.
Jesaj.	1. 15.	IV. 17.				

7. Die französischen Citate in Kara's Commentar zu Kohelet.[1])

I, 5 אַוַרְדֵּר awarder = regarder, examiner, voir (vergl. Godefroy, Lexikon) = schauen (cfr. Bartsch' Chrestomathie 6. 22).

I, 14. מלטלנט maltalent der Zustand, in dem man Lust (talent) zum Ueblen hat, daher auch „Unmuth", „Zorn".

I, 17. מלטלינט wie I 14.

II, 8 אֵישְׁקְרִנְשׁ אֵיוַּפְּרֵיטְשׁ escrins = petite cassette, Edelsteinkästchen. איופריטש ist sehr schwierig. אי ist sicher = e, et und. ופריטש ist wahrscheinlich oevrets (o transscribirt in ו, e in י was gewöhnlich) d. h. das, was (kunstvoll gearbeitet ist. Also Edelsteinkästchen und zwar kunstvoll gearbeitete. (?)

III. 13. טַנְט לִי אַד דֵיאוֹ דוֹנֵיט אֵינְיֵנְט פְּלוֹט: (Jedenfalls ist פלוט verschrieben für פלוש.) tanz, (tantos, tant) li (lui) ad (a) Dieo (Dieu) donet (donné) et nient (rien) plus. = soviel hat ihm Gott gegeben und sonst nichts mehr.

III. 22. טַנְטְשֵׁין אַד tanz (tant) en ad (a) soviel hat er davon.

IV. 13. נֵשׁ אַנְקוֹרַא קוֹם אֵיל אֵישְׁטְ וְוֵלְיְי נֵשׁ שַׁד וַורְדֵּיר נְיֵינְטְ פְּלוּשׁ כְּאֵיל שֵׁשׁוֹד וַורְדֵּיר קוֹם אֵיל פוֹר יוֹבְנְא: nes (= même)[2]) encore com (= comme) il est vieil[3]), nes (même) sat (sait) warder (garder)[4]) nient (rien) plus che (que) il sot (sut)[5]) warder (garder) com (comme) il fut[6]) jovne (= jeune). =

[1]) Mit zahlreichen Winken unterstützte und förderte mich bei Entzifferung der altfranzös. Stellen mein lieber Freund Dr. Caesar Seligmann, dem ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche.

[2]) nes ist auch = ne les, ne le.

[3]) Die beiden יי dienen zur Mouillirung des l.

[4]) Vgl. zu I. 5.

[5]) Statt ששור ist zu lesen שור: Das ש ist dittographirt.

[6]) Statt פור lies פד.

sogar noch, wann er alt geworden ist, dann sogar weiß er sich in Acht zu nehmen nicht mehr als er wußte sich in Acht zu nehmen, als er Jüngling war.

IV. 14. נֵשׁ אֵינְשׁוּן רֵיִי נֵיד דֵוְינְטְ פּוֹבְרַא nes (= même) ains (= antius) un rei (roi) ned (né) devint (devient) povre (pauvre) selbst wenn er vorher als ein König geboren war, wird er arm.

IV. 17. ליפול אום ניוולי מטר אקור כפייש פייט ציל כ משפייט
אשי אפורטר הדייא פור שן פורפייט כציל כי נא מי שפייט ניינט
נא אפירטיד הדייא: Diese Stelle ist ungemein schwierig. Der Sinn, wie er auch aus dem vorangehenden hebräischen Text hervorgeht, ist jedenfalls: „Der Thor sieht nicht ein, daß es besser ist, nichts Böses zu thun und ohne Opfer vor Gott zu erscheinen, denn ein Sünder zu sein und Gott mit zahlreichen Opfern zu versöhnen.“ Die Hauptschwierigkeit bietet die Entzifferung des אשי אפורטר. Für הדייא ist zweifellos beide Male אדייא zu lesen: = li (le) fol hom (homme) ne vueil (veut) metre (mettre) à cor (coeur) che (que) (= quels) fais (faits) fait zil (celui) chi (qui) mesfait (méfait) à se apporter (??) [1]) à Dieu por (pour) son forfait, che (que) zil (celui) chi (qui) n'a méfait, nient (= rien) n'a apported (apporté) à Dieu [2]) d. h. der thörichte Mensch will sich nicht zu Herzen nehmen, welche Thaten thut (wie unvernünftig handelt) der, welcher übel gethan hat, sich Gott (mit Opfern) zu nähern (indem er sich nähert) für (als Sühne für) seine Uebelthat, während (?) der, welcher nichts Uebles gethan hat, nichts vor Gott darbringt (und ihm doch angenehmer ist, wie der opfernde Sünder)(?)

V. 17. טַנְטְ שִׁין אַד s. zu III. 22.

VII. 11. פלוש אן אשט אונורד אטוט לו שיקול plus en est onored (honoré) à tot lo sicule (à tout le siècle = toto illo

---

[1]) Wahrscheinlich ist zu lesen אשי רפורטר à se rapporter (vergl. auch rapporter ses faits, ses actions à Dieu.)

[2]) Vermuthlich ist auch hier zu lesen: נא רפורטיר n'a rapporté à Dieu. Es wäre übrigens angemessener, hier das Präsens zu setzen; also: qui ne méfait rien, ne rapporte à Dieu. Bei אשי אפורטי an à se rapprocher zu denken, ist vielleicht zu kühn.

saeculo = à tout le monde) viel ist er dadurch geehrt allüberall.

VII. 13. אוטְרֵייא otreie (octroie) bewilligen, einräumen, zugestehen.

VII. 26. לְיֵימֶש[1]) liemets gew. liements = ligamenta Bande.

VIII. 15. טַנְט שָׁאֶן טֵנִיט דְּשׁוֹן אַהַן tanz (tant) en tent (tient) de son ahan soviel hat er von seiner Mühe.

Nachträgliche Bemerkungen.

Vorstehende mit Fleiß und Gründlichkeit geschriebene Abhandlung verdient ein näheres Eingehen auf Einzelnes in derselben, mehr als ich gegenwärtig zu thun im Stande bin. Daher folgen einstweilen nur wenige Ergänzungen und Berichtigungen.

S. 212: Die Literatur über den Jalkut ist durch Rapoport im Haschachar I S. 41, Horovitz, Frankfurter Rabbiner I S. 2—5 und Deutsch, die Sprüche Salomos S. 102 zu ergänzen.

Die in der Note 5 gemachte Mittheilung über das Titelblatt in der ed. pr. Salonichi 1526 ist nicht genau. Ich bin im Besitze dieser seltenen Ausgabe, in der das Werk auf dem Titelblatte nur ספר ילקוט הנקרא שמעוני angegeben wird, was durch die im Nachtrag (קונטרס אחרון) vorangehenden Worte:

הקונטרס האחרון אשר סדר הר' שמעון
הדרשן לאחר שכתב זה הספר

erläutert wird, daß Simon ha-Darschan der Sammler sei.

S. 213: Zu den gesammelten Stellen, in denen ר' שמעון

---

[1]) Vielleicht lieims, lieins = liens Bande.

(dafür zuweilen שמשון, wie auch der Name des Sohnes יוסי und יוסף variirt) vorkommen, ist noch Nachum 1, 2 hinzuzufügen, wo für ר"ש im Raschi-Commentar nach Cod. Berol. Nr. 122 ר' שמשון zu lesen ist. Dagegen ist für ר' שמעון bei Raschi zu Jecheskiel 27, 17 שמעיה nach dieser Handschrift zu lesen, derselbe, der den Commentar zu diesem Buche sehr stark glossirt hat.

Auch ר' שמעון אחי רבינו im Kara-Commentar zu Hosea 12, 9 dürfte hierher zu zählen sein, indem ich ר' שמעון אבי רבינו lesen und die dortige Erklärung als den Zusatz eines Anderen betrachten möchte. Geiger in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft, Band 16 S. 300 will einen Bruder Raschi's vermuthen, der aber sonst nicht bekannt ist.

S. 220 und Note 5 daselbst. Der Versuch, Dukes nachzuahmen und ר' יצחק מקרא in Cod. Hamburg Nr. 52 mit einer Stadt קרא in Verbindung zu bringen, hätte wegbleiben können, da dort אני דורש א' ר' יצחק מקרא zu lesen ist.

S. 224 Note 1: Wie für ר"י, d. h. ר' יוסף später רשי ישן gelesen wurde, s. die Einleitung zu meinem Raschiwerke S. X.

S. 228 Note 1. Kara als Erklärer des Pijut s. oben S. 176 in den Mittheilungen des Dr. Ziemlich aus dem Nürnberger Machsor.

S. 230. Ueber die Schreiberin Paola vgl. meine Angaben im Magazin 1884 S. 142.

S. 231 Note 1, Es ist um so mehr zu bedauern, daß der Verf. den von Schloßberg (Paris 1881) edirten Commentar zum Buche Jirmijah nicht benutzt hat, da ihm hierdurch auch der einleitende Brief meines gelehrten Freundes Halberstam, der die Kara-Literatur behandelt, entgangen ist.

S. 236 Z. 9 ist das Fragezeichen zu tilgen, da der Kohelet-Commentar in der Handschrift de Rossis Nr. 456 mit dem in Rede stehenden identisch ist. Noch sind in demselben Codex Kara's Commentar zu den Klageliedern und der Esther-Commentar enthalten, den ich im Magazin 1876 veröffentlicht habe, was dem Verf. unbekannt geblieben ist (vgl. dort, S. 154 und die hebräische Abtheilung).

S. 258. Für die französischen Ausdrücke wäre es gut, das Glossaire von Burguy (3. Theil von der Grammaire de la langue d' öil) zu Rathe zu ziehen. Das Wort maltalent I, 14 und 17 wird dort mit mauvaise volonté, colère, haine wiedergegeben.

Für den hebräischen Text ergiebt sich nach einer Vergleichung mit der Copie, welche ich i. J. 1873 von der Handschrift de Rossi Nr. 456 in Parma genommen habe, Folgendes:

Seite 5 Zeile 5 זורח für זרח u. אין ראוי לומר
Z. 6 שראיתי אתמול משם
S. 6 Z. 4 סובב כל הלילה
Z. 11 und 13 מקודם für מקורם
S. 7 Z. 7 דבר fehlt
Z. 23 לַעְנוֹת כמו כמו לֶעֱנוֹת בו
S. 8 Z. 4 בלעז für בל"ע und so auch an den anderen Stellen.
Z. 6—9 lauten ונדם לו חסרון שלא יוכל עוד להימנות וכשאני רואה שהסכל עושה דבר שאינו יכול לתקנו ויחסר מתוך שטותו דבר שאינו יכול למלאותו u. s. w.
Z. 16 נעשה für אעשה
Z. 16 לאחר für מאחר
S. 9 Z. 5 כועס für כונם
S. 10 Z. 8 כלי für כל
S. 11 Z. 17 שוים zwischen היסכל und שניהם
Z. 19 מן für עם
S. 12 Z. 12 ובחפצון für ובחפך
S. 15 Z. 5 und 6 את אשר כבר היה דבר
Z. 8 וכל für וכן
Z. 9 ייזכר für יזהר
Z. 11 ויש פתרון
S. 16 Z. 6 Nach במקומם Randnote נ"ל אחרים
S. 18 Z. 14 כל זה אינו בו

S. 19 Z. 14 ומחר הוא מת
Z. 15 שעושה זה
S. 20 Z. 15 כשהוא für שהוא
S. 21 Z. 16 אינני für אינינו
S. 22 Z. 3 הנה für הלא
Z. 10 והושב für והושיב
Z. 15 ביום für היום
Z. 19 לחטוא für להחטיא
Z. 23 קולך für קוליך
S. 23 Z. 12 משפט für ומשפט
S. 24 Z. 13 וכשיבוא für כשיבוא
S. 28 Z. 6 עוני für עני
Z. 8 ובהפנותו für מהפנותו
Z. 9 מוצא für מוציא
S. 29 Z. 10 מאלה für מאילו
Z. 15 דרכיו für דבריו
Z. 16 בא מבוא אל תבהל
S. 30 Z. 8 אבל für אלא
Z. 24 לרואי השמש
S. 32 Z. 7 יתירה für יתר.
Z. 17 תתחכם für תחכם
S. 35 Z. 26 שהרי שומר מצוה
S. 36 Z. 18 עון מנרדף für עלבון הנרדף
S. 37 Z. 1 מתון für מאתון
Z. 24 כמעשה הרשעים
S. 38 Z. 4 und 5 וגם כסילים שמגיע
אליהם כמעשה הצדיקים
in Z. 6; alles Andere fehlt
Z. 21 לא יכשילנו
S. 40 Z. 21 היה לנו für היה לו
S. 42 Z. 13 מומן für מיומן
Z. 15 פתר' דומה כי אינו מזומן
S. 43 Z. 24 כן für מן
S. 44 Z. 13 שלא für לא
S. 45 Z. 2 גנאי für גניי

היצהר[1]) וכי איפשר כשבני אדם שמיחים במשתה היין שפעמים לא יהיו מוציאים גניי[2]) על הבריות מתוך שכרות היין לכך אני מזהירך לא תדבר דבר מתוך שכרותך שיבא לך רעה ולא תאמר שלא תדבר דבר בפני הקרואים לסעודה שיעידו בך השומעים[3]) אלא 20. [גם במדעך מלך אל תקלל] פת' בינך לבין עצמך [ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר] שתאמר אין שומע בדבר [כי עוף השמים יוליך את הכל][4]) אי איפשר לו שלא להישמע ואם תאמר אם אני מקלל את העשיר מה איפכת לי לכך נאמר למעלה והכסף יענה את הכל הכל צריכים לעשיר גם אתה אי איפשר לך שלא תצטרך לו.

XI.

1. [שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו] פת' זרע זרעך במקום מוצא מים שאפילו אם תהיה תבואה של אחרים לוקה כל ימות השנה בעצירת מטר אתה בשנת בצורת לא תדאג לפי שזרעת זריעתך על פני המים וברוב הימים הם ימי הקציר תמצא שוריע שזרעת עשתה פירות. 2. [תן חלק לשבעה וגם לשמונה] חלק נכסיך לכמה שותפים שלא יהא ממונך כנוס במקום אחד [כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ] ואם יהיה כנוס במקום אחד שמא על אותו מקום נגזרה גזירה ויהיה אבוד עמהם לפיכך חלקיהו לשבעה ולשמונה שותפים.

עד כאן מצאתי מפירוש ר' יוסף קרא ע"ה.[5])

---

1) Hos. 2, 23 und 24. Statt והשמים lies והם.

2) גנאי.

3) Sinn: „Wende nicht ein, daß du allerdings nur vor denen, die da hören und Zeugniß ablegen können, nichts sagen willst, vielmehr hüte dich, auch wenn du allein bist u. s. w."

4) Text הקול.

5) Mit diesen Worten schließt der Commentar in der Handschrift. Sie enthält zum Rest des B. Kohelet die Erklärungen Raschis.

שאמר לעשותו ואם במעשה שליומו אינו יודע מה ילד יום על אחת כמה וכמה [מה שיהיה[1]) אחריו מי יגיד לו]. 15. [עמל הכסילים תייגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר] הכסיל שלא ידע ללכת אל עיר ואינו שואל לבריות איזו דרך ישרה ללכת אל עיר אלא בורר לו דרך מעצמו ודרך שהוא בורר לא זה הדרך ולא זו העיר וכל מה שהוא הולך יותר ויותר מתייגע הוא יותר ויותר כך כל אדם שאינו יודע מה לעשות בדבר ואינו נועץ בחכם ממנו אלא בורר עצה מלבו סוף שעצתו מייגעתו. 16. [אי לך ארץ שמלכך נער ושריך בבקר יאכלו] שכשהמלך נער הוא אוכל בבקר כמשפט כל נער וכשהוא אוכל בבקר גם שריו אוכלים עמו וכשהם אוכלים ושביעים ומשתכרים אינן יכולין לעשות בצרכי המלכות ולשפוט את העם. 17. [אשרך ארץ שמלכך בן חורין] פת' אשרך ארץ שמלכך נוהג דרך חירות ודרך שרים שעד לא[2]) יאכל עוסק בגבורה להעמיד מלכותו לבטח וכן [שריך בעת יאכלו בגבורה] שפושט בכל אוייביו ומביא שלל ואוכל [ולא בשתי] פת' ולא כמלך נער שאינו עוסק כי אם באכילה ושתייה ולא בגבורה ומתוך כך אוייביו מתגברים עליו ושמים ארצו לשמה אבל מלך שעוסק בגבורה בכל בקר עד שלא יאכל משקיט את ארצו. 18. [בעצלתים ימך המקרה] מי שיודע לקרות את ביתו ואינו מקרה אותו מתוך עצלות סופו נעשה מך שכל מי שמתעצל במלאכתו סופו בא לידי עוני וכן [בשפלות ידים ידלוף הבית]. 19. [לשחוק עושים לחם] פת' לצורך שחוק ולצורך שמחה עושים סעודה לחם קרוי סעודה כמו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם[3]) וכן בלשצר מלכא עבד לחם רב לרברבנוהי אלף[4]) וכן [יין ישמח חיים והכסף יענה את הכל] אי אפשר לעשות סעודה אלא למי שיש כסף אצלו [והכסף יענה] כמו אענה את השמים והשמים יענו את הארץ והארץ תענה את הדגן ואת התירוש ואת

---

1) Text ואשר יהיה מאחריו.

2) Lies wie weiter unten שלא. — Die Worte ודרך שרים geben keinen rechten Sinn. Denn die Uebersetzung: „Heil dem Lande, dessen König sich wie ein Freier und ein Fürst benimmt" geht nicht an. Die Fürsten richten sich, wie die Erklärung zu Vers 16 zeigt, nach dem Verhalten des Königs; vielleicht ist deshalb hier וכן דרך שרים zu lesen, wenn man דרך שרים nicht ganz streichen will.

3) 1 S. 20, 27. Vgl. Raschi.

4) Dan. 5, 1. בלשאצר. Das folgende וכן bezieht sich zurück auf den Anfang der Erklärung dieses Verses. Im Text steht ויין. Vgl. לחם in Hiob 42, 11 und Delitzsch z. St.

זו דומה. 7. ש[ראיתי עבדים על סוסים ושרים הולכים כעבדים על הארץ]. 8. [חופר גומץ בו יפול ופורץ גדר ישכנו נחש] המצוי בין הגדרות כשם ששני דברים הללו החופר והפורץ סבור שבאים לו לתקנה ובאים לו לתקלה כמו כן הרבה פעמים אדם חורש על רעה והרעה תסוב עליו וכמו כן אדם. 9. [מסיע אבנים] פעמים שהם באים לו לעצבון כשם שהוא אומר[1]) גולל אבן עליו תשוב וכן [בוקע עצים יסכן בם] לשון סכנה[2]) פעמים חוטב עצים ונשל קיסם מן הבקעת והכה אותו ומת. 10. [אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל וחיילים יגבר] דומה שזה פתרונו האיפשר דבר זה שברזל שקהה חידודו [והוא לא פנים קלקל] פת' אינו מצוחצח האיפשר דבר זה חרב שאינו מחודד ואינו ממורט שחיילים יגבר שיתן לב וגבורה לתפוש אותו[3]) והלא כל כלי ברזל וכל חרב שלא הוחדה ולא מורטה אין מועיל ביד האדם אימתי הוא מועיל ביד הורג כשהוכשר ונתקן להרוג בו שציחצחו את הברזל והוחדה ומורטה החרב אז נותנים אותה ביד הורג ואז תצלח למלאכתה למדתה שהכשר החרב ותיקונו גדול מן הברזל עצמו וכן הכשר כל דבר ותיקונו יתר מן הדבר עצמו כמו כן [יתרון הכשר] של כל דבר היא ה[חכמה]. 11. [אם ישך הנחש בלא לחש] פת' שמא ראית מימיך שישוך הנחש בלא לחש דבר זה אי איפשר[4]) אלא בתחילה לוחש וזורק בו באדם ארס ואחר כך נושכו וממית[5]) ובכל זאת אין לו יתרון אף לשון הרע שאדם אומר על חבירו דומה לו בתחילה אומר לשון הרע על חבירו והמקבלו הולך והורג את מי שנאמר עליו [ואין יתרון לבעל הלשון] שאמר. 12. [דברי פי חכם חן] דבריו שכר הם לו שנושא חן בעיני הבריות וכשם שהחכם נוטל שכר בדבריו מן[6]) הכסיל נענש על דבריו כמו שמפרש [ושפתות כסיל תבלענו]. 13. [תחילת דברי פיהו סכלות ואחרית פיהו הוללות רעה] פת' אינו זז מלדבר דברי סכלות עד שלבסוף גורם רעה לעצמו. 14. [והסכל ירבה דברים] לומר כך וכך אעשה כאילו המעשה ברשותו ואינו כן כמו שמפרש [ולא ידע האדם מה שיהיה] אינו יודע מה ילד יום איך ישתנה הדבר ויהפך המעשה

---

1) Spr. 26, 27.

2) Raschi und RSBM erklären mit Menachem (p. 126) סכן=ענין חמום.

3) Hier ist wohl אותה und oben מחודדה, ebenso ממורטה und אינה zu lesen, da חרב nur als femininum gebraucht wird, wie es ja unser Autor unten auch als femin. behandelt.

4) cfr. T. jer. Peah I. 1. Ausg. Krotoschin S. 16a) unten.

5) Ergänze אותו.

6) Lies כן.

X.

1. [זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח] זבוב אחד או שני זבובי מתים שיפלו בשמן רוקח יבאיש את השמן [יביע] לשון אבעבועות[1] אע"פ שהזבוב דבר מועט הוא מסריח את השמן שהוא דבר גדול ועושה אותו אבעבועות ומנפיחו ומפיג את טעמו וכשם שדבר מועט מבאיש שמן רוקח שהוא דבר חשוב כמו כן [יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט] [יקר] פת' כבד[2]) וכן פת' המקרא סכלות מעט שיש בו באדם מכריע ומכביד על החכמה ועל הכבוד שיש בו אע"פ שהחכמה והכבוד שיש בו יתירים על אותו סכלות מעט שמא ימצא באדם סכלות מעט שעושה סכלות מעט לפני הבריות מניחים הם החכמה והכבוד שיש בו ומליזים אחריו על הסכלות שעשה נמצא שסכלות מעט מכריע את החכמה ואת הכבוד כשם שזבובי מות שהוא דבר מועט ומבאיש שמן רוקח שהוא דבר גדול והוא הדין שחוטא אחד יאבד טובה הרבה[3]). 2. [לב חכם לימינו] פת' מיומן הוא לו להורות לו דרך שילך בה שמורה לו עיקר הדבר מה יהיה באחריתו [ולב כסיל לשמאלו] פת' אינו מיומן לו להורות לו דרך הטוב כיד שמאל שאינה מזומנת לאדם לעשות מלאכתו[4]) וכן. 3. [בדרך שהסכל הולך לבו חסר] פת' חסר הוא מן הלב כל האיברים יש בו אבל לב אין בו וכן הוא אומר[5]) למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין [ואמר לכל סכל הוא] פת' ואמר לכל סכל אני וכי איפשר שיאמר אדם לבריות סכל אני אלא במעשיו שהוא עושה כאילו אומר לכל סכל אני[6]). 4. [אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח] פת' אם כעס המושל יעלה עליך יישוב אל תנח מפני חמתו לברוח לך לארץ אחרת מפני כעסו [כי מרפא יניח חטאים גדולים] פת' אם ענשך עכשיו מחר ירפה לך ויניחך מחטאים גדולים. 5. [יש רעה ראיתי תחת השמש כשגגה שיוצא מלפני השליט] שהיה לו לשליט לצוות ולומר הושיבו איש פל' עשיר במרומים רבים בראש הקרואים ואיש פל' סכל באין לב הושיבוהו בשפלים והוא שגג וצוה הושיבוהו את הסכל במרומים רבים ואותו שהוא עשיר צוה להושיב בשפל שלא ידע בסכל שהוא סכל ולא ידע בעשיר שהוא עשיר לשגגה

---

1) Vgl. Raschi.
2) S. Raschi u. RSBM.
3) cfr. RSBM.
4) Kara vereinigt die Erklärungen Raschis u. RSBM's.
5) Spr. 17, 16.
6) Delitzsch z. St.

טוב יקרה את כולם ובדבר זה תלוי הכל ויש עת ופגע ומקרה שהוא לרעה כמו שמפרש והולך. 12. [כי[1]) לא ידע האדם את עתו כדגים הנאחזים במצודה רעה] פת׳ מצודה רעועה[2]) שאע״פ שאינה חזקה כל כך נאחזים בה כך פעמים שנוקש אדם בדבר קל [וכציפורים האחוזות בפח] וכמו שהדגים אינם יודעים עד שיפלו במצודה וגם הציפורים אינם יודעים עד שנאחזים בפח [כהם יוקשים בני אדם] פת׳ כמו הם יוקשים בני האדם לעת רעה שתפול עליהם פתאום. 13. [גם זו ראיתי חכמה תחת השמש וגדולה היא אליׄ] פת׳ חכמה זו חכמה גדולה היא אלי. 14. [עיר קטנה ואנשים בה מעט] ונוחה ליכבש מפני שני דברים אחד שהיא קטנה שיני שאנשים בה מעט [ובא עליה מלך גדול וסבב אותה] כי רב מאד מחניהו ויכולים לסבב אותה בארבע רוחותיה [ובנה עליה מצודים גדולים] ואין אנשיה שבתוכה יכולים להגן עליה מפני שני דברים אחד כי מעט המה ואין יכולים לסבב אותה מבפנים כנגד אנשי המלחמה שסובבים אותה מבחוץ שנית שבנה עליה מצודים גדולים ואפילו אילו היתה עיר גדולה לא היתה יכולה לעמוד לפניהם[3]). 15. [ומצא בה איש מסכן וחכם ומלט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא] מפני שהוא מסכן לפיכך. 16. [אמרתי אני טובה חכמה מגבורה] ואע״פ ש[חכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים] שהרי החכם המסכן מלט את העיר בחכמתו מה שלא יכלו כל גיבורי העיר למלטה. 17. [דברי חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל בכסילים] פת׳ החכם אפי׳ כשהוא מדבר בנחת דבריו נקשבים ומקובלים לבני העיר יותר מדברי מושל העיר כשהוא כסיל והוא צועק בקול רם כיצד מושל העיר צועק לאנשי העיר מפני גייסות שצרים על העיר הברו החיצים מלאו השלטים מרקו הרמחים לבשו השריונות תקעו בתקוע הכן הכל ואין הולך למלחמה כי אנשיה מעט ומלך גדול סובב אותה והחכם המסכן נותן הוא עיצה בלחש ומלט את העיר בחכמתו נמצאת למד שדברי החכם אפילו כשהוא מדבר בנחת דבריו מקובלים יותר מדברי המושל אפילו כשהוא צועק בזמן שהוא כסיל לפיכך אמרתי. 18. [טובה חכמה מכלי קרב] וכשם שחכם אחד ימלט הוא את העיר בחכמתו כמו כן [חוטא אחד יאבד טובה הרבה] כמו שמפרש והולך.

---

1) Text hat כי גם und nachher שנאחזים.

2) „Zerbrechlich" von רעע Raschi גרועה וחלושה.

3) cfr. RSBM, der diese Erklärung als richtig besonders hervorhebt.

חלקך בחיים] כי דבר זה לבלבד נתן הקב"ה לחלקך בחיים לחם לאכול ובגד ללבוש ולישא אשה ולשמוח בה [ובעמלך שאתה[1] עמל תחת השמש] דבר זה מוסב למעלה על מה שאמר למעלה לך אכול בשמחה לחמך וכה פת' וגם שמח בעמלך שאתה עמל תחת השמש בעולם הזה [כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה] להתנאות עצמך עשה[2] [כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה] משמת אדם לא חכמה ולא תבונה מועלות לו להתנאות עצמו וגם אין שם מעשה בשאול אשר אתה הולך שמה שמאחר שהנשמה ניטלת מן הגוף אין גופו עושה מעשה מעתה. 11. ואע"פ שאמרתי לך לך[3] למעלה כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה לא בכחך ולא בעוצם ידך לעשות חיל ולהעשירך ולתת גדולה לעצמך שהרי [שבתי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ] שיצלח הקל במרוצתו [ולא לגיבורים המלחמה] שינצח הגיבור בגבורתו [וגם לא לחכמים לחם] שיתעשר החכם בחכמתו [וגם לא ליודעים חן] שישא הנבון חן בעיני הבריות מפני תבונתו שבהרבה מקומות תמצא תבונה במסכן ואדם לא זכר את האיש המסכן וחכמתו בוזייה ודבריו אינם נשמעים ואין כל הדברים תלויים אלא במקרה טוב ובפגע טוב שיקרה את האדם לפי שעה כמו שמפרש [כי עת ופגע יקרה את כולם] שפת' אלא עת ופגע יקרה את כולם יש מקרה לטובה ויש מקרה לרעה מקרה לטובה כמו[4] הקרה נא לפני היום וכן[5] כי הקרה לפני דיעקב וכן[6] ויקר מקרה רחות מקרה לרעה כמו[7] מקרה הוא היה לו כמו כן פגע לטובה פגע לרעה פגע לטובה[8] ויפגע במקום וכן[9] ופגעת חבל נביאים יורדים מהבמה וצלחה עליך וגו' וכן[10] ויפגעו בו מלאכי אלהים פגע לרעה ואל[11] יפגעו בך בשדה אחר וכן[12] פן יפגעו בכם הרודפים אבל כאן עת ופגע יקרה את כולם פת' שעה טובה ופגע טוב ומקרה

---

1) Text אשר אתה.
2) עשה ist zu streichen.
3) Ein לך ist zu streichen.
4) 1 Mos. 24, 12.
5) 1 Mos. 27, 20.
6) Ruth 2, 3.
7) 1 Sam. 6, 9. (Lies לנו statt לו).
8) 1 M. 28, 11.
9) 1 Sam. 10, 5.
10) 1 Mos. 32, 2.
11) Ruth 2, 22, wo ולא statt des obigen ואל steht.
12) Josua 2, 16.

בטחונו כמו שמפרש. 4. [כי מי אשר יחובר אל החיים[1] יש בטחון] פת' כי מי הוא האדם שיחיה לנצח ולא יראה השחת ויחובר אל כל החיים ולא אל המתים כי בעוד שאדם חי יש לו בטחון אבל משמת אבדה תקותו כמו שאמרו ישראל יבשו עצמותינו אבדה תקוותינו נגזרנו לנו[2] וכן הוא או' [כי לכלב חי טוב הוא מן הארי המת] 5. [כי החיים יודעים שימותו] לפיכך לב בני האדם מלא רע והוללות וסכלות בלבבם בחייהם שרואים שהכל למיתה הם עומדים בין רשעים בין צדיקים [והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר] שלא יהנה עוד מכל עמלו שעמל בעולם הזה לצורך העולם הזה. 6. [גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה וחלק אין להם עוד לעולם בכל אשר נעשה תחת השמש] פת' בכל מה שעמל בעולם הזה לצורך העולם הזה ומאחר שכן שאין המתים נהנים מכל מה שעמלו בחייהם לצורך העולם הזה. 7. בעודך חי [לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך] פת' כי בדבר זה תדע שרצה אלהים מעשיך כשיתן הקדוש ב"ה בליבך ליהנות מעמל שעמלת בו או תכיר שכבר רצה האלהים את מעשיך וכן הוא או'[3] כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ואומר[4] איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו זו מתת אלהים היא. 8. [בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר]. 9. [ראה חיים עם אשה אשר אהבת וגו']. 10. [כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה] ארבעת מקראות הללו ארבעתם פתרון אחד[5] וכה פתרונם מאחר שאין מעשה וחשבון בשאול אשר אתה הולך שמה אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך ולבוש בגדים נאים וסוך שמן לעדן את בשרך שאדם המתאבל אינו סך בשמן כמו שמצינו בדניאל[6] לחם חמידות לא אכלתי וסוך לא סכתי וגם [ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי[7] הבלך אשר נתן לך תחת השמש] פת' בעולם הזה [כי הוא

---

1) Text אל כל החיים. Unser Autor erklärt wie die meisten Kommentatoren das קרי.

2) Ez. 37, 11 lies: ואבדה תקותנו.

3) Koh. 2, 26.

4) Koh. 6, 18. Der Vers ist nicht ganz genau citirt.

5) Ergänze להם.

6) Daniel 10, 3.

7) Text כל ימי חיי הבלך.

[ועבדיהם] שמקרה הארון ומקרה העבד ומקרה הצדיק והרשע ומקרה החכם והכסיל אחד הוא פעמים תראה עבד שעולה לגדולה ופעמים תראה אדנים יורדים ותראה צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים וגם תראה כסילים[1]) שמגיע אליהם כמעשה הרשעים[2]) וגם תראה כסילים שמגיע אליהם כמעשה החכמים ורשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים דבר זה אין גלוי לבריות על מה זה ועל מה זה אלא [ביד האלהים הוא] אליו הוא גלוי [גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם] תמצא אדם שהקב"ה משפיע לו טובה ואינו יודע אם מתוך אהבה שהקב"ה אוהבו משפיע לו ומותירו לטובה או מתוך שנאה שהקב"ה שונאו מראה לו אותו טובה לשעה וסוף שלא תתקיים בידו נמצאת שמחה זו אחריתה תוגה [הכל לפניהם] מכל מה שנתון לפני הבריות לראות אינם יודעים מה הם רואים כמו שמפרש והולך. 2. [הכל כאשר לכל מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב לטהור[3]) ולטמא ולזובח ולאשר איננו זובח כטוב כחוטא הנשבע כאשר שבועה ירא] [הכל כאשר לכל] פת' כמקרה לזה כך מקרה לזה כמקרה לצדיק כן[4]) מקרה לרשע וכמקרה לרשע כך מקרה לצדיק. 3. [זה רע בכל אשר נעשה תחת השמש כי מקרה אחד לכל] פת' דבר זה מעשה רע שנעשה תחת השמש שמקרה אחד לכל [וגם לב בני האדם מלא רע והוללות בלבבם בחייהם] פת' גם לעומת זה שבני אדם רואים שהצדיק לא תועילנו צדקתו ורשעת הרשע[5]) יכשילנו רשעו לפיכך לב בני האדם שרואים דבר זה מלא רע והוללות בלבבם בחייהם שאילו היו רואים שהרשע אובד ברשעו וצדיק טוב לו בצדקתו היו הרשעים שבים מרשעם ועושים משפט וצדקה [ואחריו אל המתים] פת' גם דבר זה גורם שלב בני אדם רע והוללות בלבבם בחייהם שכל אדם נותן לב בחייו שאחריתו הולך אל המתים ומשימות אבד

---

1) Lies חכמים.

2) Lies הכסילים. Diese Emendation wird durch den ganzen Zusammenhang der Stelle gefordert. Trotzdem ist die chiastische Stellung

צדיקים — רשעים
חכמים — כסילים
כסילים — חכמים
רשעים — צדיקים

auffällig Vielleicht wäre eine kühnere Umstellung am Platze.

3) Text ולטהור.

4) כך.

5) Aus dem Parallelismus geht hervor, daß ורשעת zu streichen und והרשע zu lesen ist.

עושה רע והקב"ה נותן לו מאחון[1]) ומאריך לו שאין נפרע לו במהרה וכשהוא רואין שאין נפרעין ממנו במהרה הוא סבור שנמחל הכל ואינו כן [כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר ייראו מלפניו]. 13. [וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל] שעובר מהרה הרשע [אשר איננו ירא מלפני האלהים]. 14. [יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים וגו'] לפיכך. 15. [ושבחתי אני את השמחה אשר אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכול ולשתות ולשמוח והוא ילונו בעמלו] והוא[2]) יתחבר[3]) אליו בכל עמלו שעמל והשאר יאכלהו[4]) אחירים [והוא ילונו בעמלו] טַנְטְ שְׁאֶן טֵינְטְ דְּשׁוּן אַהֲן בל"ע. 16. [כאשר נתתי את לבי לדעת חכמה ולראות[5]) העניין אשר נעשה על הארץ כי גם ביום ובלילה שינה בעיניו איננו רואה] כאשר ראיתי שאדם עמל ביום ובלילה ושינה בעיניו איננו רואה אז נראה בעיני שאין טוב באדם תחת השמש כי אם לאכול ולשתות ולשמוח וליהנות מעמלו. 17. [וראיתי את[6]) מעשה האלהים] וגזירותיו שגוזר בעולמו [כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה אשר נעשה תחת השמש] מה זה שיש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים [בשל] בשביל[7]) [אשר יעמול האדם לבקש] ולעמוד על מידותיו שלהקב"ה [ולא ימצא וגם אם יאמר החכם לדעת] אפילו אם יאמר החכם לדעת מידותיו שלהקב"ה [לא יוכל למצא].

IX.

1. [כי את כל זה נתתי את[8]) לבי ולבור את כל זה אשר הצדיקים] שמגיע אליהם כמעשה[9]) [והחכמים] שמגיע אליהם כמעשה הכסילים

---

1) מאחון gebraucht der Verfasser im Anschluß an den Text im Sinne von מתון. Die entgegengesetzte Anwendung von מתון = (Zögern) im Sinne von מאחון (von מאה) findet sich Berachot 20a מתון מתון ד' מאה זוזי שויא.

2) = das, was er genießt.

3) So auch Raschi und RSBM., vgl. Menachem, Machb. S. 112.

4) יאכלוהו.

5) Text את.

6) Text את כל.

7) Vgl. Raschi zur St. Kimchi, Michlol 47 b.

8) Text אל.

9) Im Ms. fehlt hier הרשעים.

רע לשלם לו כדרכיו [כי רעת האדם רבה עליו] פת׳ אדם זה רבים
פשעיו לפיכך צריך להיזהר בכל דרכיו שלא יהו פוקדים עליו מלמעלה
את עוונותיו. 7. [כי איננו יודע מה שיהיה] אין אדם יודע מה
גוזרין עליו ממרום [כי כאשר יהיה מי יגיד לו] פת׳ את שעתיד לבוא
עליו[1] טובה או רעה מי יגיד לו לפיכך טוב לו שיזהר ולא יחטא
ויצפה לטובה ואל יחטא ויצפה לרעה אם חטא חטא שיש בו מיתה
בידי שמים. 8. [אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח] פת׳ לעצור
את הרוח כמו[2] ואת בניהם כלאו בבית [ואין שלטון ביום המות
ואין משלחת במלחמה] כנגד מלאך המות[3] [ולא ימלט רשע את
בעליו] אילו נאמר ולא ימלט את בעליו סתם הייתי אומר בין טובה
בין רעה שאדם עושה לא ימלט את בעליו מן המיתה עכשיו שהוא
אומר לא ימלט רשע את בעליו למדנו שהרשע אינו ממלט את האדם
מן המיתה וכן הוא אומר[4] וצדקה תציל ממות. 9. [את כל זה
ראיתי ונתון אל[5] לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש עת אשר
שלט האדם באדם לרע לו] פת׳ ראיתי ונתתי את לבי כשאדם רואה
שעתו עומדת לו הוא שולט בחבירו חומסו וגוזלו ורודפו סבור לית
דין ולית דיין ואינו נותן אל לבו שלרעתו מושל בו כי האלהים יבקש
עלבון הנרדף. 10. [ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו] פת׳ כשנתתי
את לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש ראיתי רשעים שלא
נשתלם מהם מכל מה שעשו בעולם הזה וכלו ימיהם בטוב ושנותם
בנעימים[6] עד יום שבאו אל אבותם לקבורם[7] [וממקום קדוש יהלכו]
פת׳ שללו אביונים שפכו דם נקיים במקום קדוש ומאותו מקום
קדוש הלכו לבית עולמם ולא נפרע מהם בחייהם כלל וכל מה
שעשו בעיר מחר הכל נשכח [גם זה הבל] שלא נפרע בהם[8]
בחייהם שאילו נפרע בהם[8] בחייהם היו שבים מדרכם ואחרים
היו לוקחים מהם מוסר. 11. [אשר אין נעשה פתגם] פתרון לפי
שלא נעשה נקמה על מעשה הרעה מהרה [על כן מלא לב בני האדם
בהם לעשות רע]. 12. [אשר חוטא עושה רע מאת] כשהחוטא

---

1) Der Deutlichkeit halber ließe sich hier אם gut zusetzen.
2) 1 Sam. 6, 11.
3) Vgl. Raschi.
4) Vgl. Spr. 10, 2 u. 11, 4.
5) Lies wie im Text את.
6) Vgl. Hiob 36, 11. Statt נשתלם wäre gewöhnlicher ישתלם.
7) לקבורתם ist wohl zu lesen.
8) Gewöhnlicher: מהם.

יתן לו מאתון 1) רמאריך לו שאין נפרע לו במהרה
נפרעין ממנו במהרה הוא סבור שנמחל הכל
אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר ייראו
א יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל] שעובר
ינו ירא מלפני האלהים]. 14. [יש הבל
יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה
[ושבחתי אני את השמחה אשר אין טוב
אכול ולשתות ולשמוח והוא ילונו בעמלו]
ילד שעמל והשאר יאכלהו 4) אחירים
יבם דֻשון אַהַן בל"ע. 16. [כאשר
ת 5) העניין אשר נעשה על הארץ
יכר רואה] כאשר ראיתי שאדם
רואה אז נראה בעיני שאין
ל ולשתות ולשמוח וליהנות
הים] וגזירותיו שגוזר בעולמו
אשר נעשה תחת השמש]
ה הרשעים ויש רשעים
7) [אשר יעמול האדם
מצא וגם אם יאמר
מידותיו שלהקב"ה

[אשר הצדיקים]
עשה הכסילים

---

1) מאתון
Sinne von
im Sinne
וזי שויא

לחשוב חשבון גדול יתחיל אחת אחת [1]) ·
והולך עד שיעלה לחשבון גדול ויצרף חשב
28. [אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי] לב
שבקשתים ולא מצאתים כגון סדרו שלעולם
וכול׳ בקשה עוד נפשי אשה כשירה ולא מצאתי
[ארם אחד מאלף מצאתי] שהוא נאמן במעשיו
אלה לא מצאתי]. 29. [לבד ראה זה מצאתי] ל
מצאתי עוד זה [אשר עשה את האלהים ישר [3])
בקשו חשבנות רבים] מחשבות ומזימות שלחט [4]).

VIII.

1. [מי כהחכם ומי יודע פשר דבר] מי הוא
או מי ישוה לו [ומי יודע פת׳ כל דבר להשיב ל
כיוסף [6]) שפתר החלום לפרעה וכדניאל [7]) לנבוכדנ
תאיר פניו] בוא וראה מה בין חכמה לעושר שהע
לאדם ואיננו מניח לו לישן והחכמה מאירה פניו ש
ישונה] לאורה ושמחה. 2. [אני פי מלך שמור על [8])
אלהים] אני מחוייב מלך [9]) לשמור פי מלך מצוות מלך
דברת שבועת אלהים עומדת במקומה שאם ציווני דבר ש
השם אני חייב לעשות ציוויו אבל אם ציווני לעבור על ה
נבוכרנצר שאמ׳ [10]) לחנניה מישאל ועזריה להשתחוות לצלם
לשמור ציוויו ד״א [אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת
פת׳ מאחר שאמ׳ [11]) מושבע ועומד בדברת שבועת אלהים ל

---

1) Lies besser לאתת.

2) Raschi wörtlich ebenso (nur fehlt bei ihm כגון bis וכול׳), Raschi ... auch die Talmudstelle wörtlich an נשים דעתן קלה עליהן cfr. T. b. ...bat 33 b Kidduschin 80 b. Vgl. Tendlau, Sprüchwörter u. Redens...en deutsch-jüdischer Vorzeit Frcft. 1860 sub Nr. 733 u. Delitzsch z. St.

3) Lies mit dem Texte אשר עשה האלהים את האדם.

4) Lies שלחטא. Es findet sich חט statt חטא öfters in den מחורים jener Zeit.

5) cfr. Raschi u. RSBM.

6) Vgl. 1 Mos. 41 ff. — Raschi hat statt Josefs als Beispiel משה.

7) Daniel c. 2 ff.

8) Text וְעַל.

9) Offenbar ist מלך zu streichen. Vgl. mit obiger Erklärung das ד״א bei Raschi.

10) cfr. Daniel c. 3.

11) Für שאמ׳ ist hier שאתה zu lesen.

מלך שכל מלך שהעם ממליכים אותו עליהם הוא משביעם לקיים את דברו מאחר שהוא כן. 3. [אל תבהל מפניו תלך] פת׳ אל תבהל ברוחך לילך מאתו ולעבור על המצוה אשר יצוך [ואל [1]) תעמוד בדבר רע] פת׳ אל תעמוד במקום שיועצים למרוד בו שכל דבר לא יכחד מן המלך וכשישמע הדבר לאזניו [כל אשר יחפוץ יעשה] לך. 4. [באשר דבר מלך שלטון] מי יקום [ומי יאמר לו מה תעשה] כשיגזור עליך גזירה. 5. [שומר מצוה לא ידע דבר רע] מי ששומר מצות המלכות לא ידע דבר רע [2]) לפי שאיןמוצאין בו עון אין עונשין אותו [ועת ומשפט ידע לב חכם] אדם חכם יודע לשמור עצמו בכל עת ויודע משפט המורד במלכות ונזהר שלא לעבור על מצות המלכות עד כאן חיברתי המקראות אחר מדרש רבותינו [3]) אבל פשר דבר ופשוטן שלמקראות אפרשם בעזרת חונן לאדם דעת [אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים] קל וחומר הוא זה אני מחוייב לשמור מצות מלך בשר ודם ועל אחת כמה וכמה שאני מחוייב לשמור מצוותיו [4]) דכת׳ [5]) לעוברך בברית יי׳ אלהיך ובאלתו וגו׳ לפיכך [אל תבהל מפניו תלך] אל תבהל ברוחך לסור ממצוותיו ולצאת מן הדרך אשר יצוך שאילו נכתב אל תבהל בפניו תלך הייתי מפרשו התהלך לפניו כלומר שרת לפניו עכשיו שנכתב מפניו תלך פת׳ אל יבהילך יצרך לצאת מעמו ולעמוד בדבר רע כלומר שלא תלך מעמו ותתחבר בעוברי עבירה [כי כל אשר יחפוץ יעשה] בך ליפרע ממך בכל חפצו [באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה] פת׳ הוי למד דבר זה ממלך בשר ודם כאשר דבר מלך בשר ודם שולטת ואין למרות על דברו כשהוא גוזר גזירה מי יאמר לו מה תעשה כל שכן דברו שלהקב״ה שדברו שולט בכל כשאדם חוטא והוא גוזר גזירה עליו מי ימחה בידו לפיכך יזהר אדם בעצמו לשמור מצוותיו שלהקב״ה ולא יעבור עליהם שלא יהו נפרעין ממנו שהרי [מצוה [6]) לא ידע דבר רע] פת׳ מי ששומר מצוותיו שלהקב״ה אין גוזרין עליו גזירה רעה [ועת ומשפט ידע לב חכם] פת׳ מי שהוא חכם הוא שם על לב שהקב״ה קובע עת ומשפט לרשעים להיפרע מהם וחדל לחטוא. 6. [כי לכל חפץ יש עת ומשפט] כי את כל מעשה שאדם עושה הקב״ה מביאו במשפט אם טוב אם

1) Text אל.
2) cfr. RSBM.
3) Vgl. deutscher Theil Abschnitt 6.
4) Ergänze של הקב״ה.
5) 5 Mos. 29, 11.
6) Ergänze שומר.

בעליה למה אתחכם טוב לי שאחוז[1]) בסכלות לכך נאמר ואל תהי סכל ד"א [אל תרשע הרבה ואל תהי סכל] קל וחומר הוא זה אם הצדק והחכמה שהם חיים לעולם כשאדם עושה אותם ביותר מאבדין אותו כמו שנאמר אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם קל וחומר הרשע והסכלות שהם תקלה לעולם ומקצרים ימיו של אדם שמת בלא עתו להזהיר עליהם אל תרשע הרבה ואל תהי סכל [למה תמות בלא עתך] ושמא תאמר הצדק יתר והחכמה יתר[2]) משוממים את האדם בצדקתי שהחזקתי ארפה וחכמה שחכמתי אניחנה לכך נאמר. 18. [טוב אשר תאחוז בזה] הוא הצדק [וגם מזה אל תנח ידיך][4]) היא החכמה ואל תדאג שלא תשומם[3]) כשתאחוז בשניהם [כי ירא אלהים יצא את כולם]. 19. [החכמה תעוז לחכם] דומה שגם מקרא זה מחובר לעיניין שלמעלה שמזהירו מן החכמה אל תנח ידיך[4]) לפי שהחכמה תעוז לחכם פת' מחזיקה החכם [מעשרה שליטים אשר היו בעיר] שנותנים חוזק לעיר שלא תלכד. 20. [כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא] ומי שיש בו חכמה נותן לב בחכמתו כיצד לרצות את בוראו. 23. [כל זה ניסתי[5]) בחכמה] כל מה שאני מזהירך אל תהי צדיק הרבה ואל תחכם[6]) יותר אל תרשע הרבה ואל תהי סכל כל אילו הדברים ניסתי [בחכמה אמרתי אחכמה] אני אחכם מתוך חכמתי ולא אסור [והיא רחוקה ממני] שעל ידי דבר זה נענשתי ד"א [כל זה ניסתי בחכמה] אילו דברים הנזכרים למעלה אמרתי אחכמה לדעת[7]) מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור [והיא רחוקה ממני] כמו שמפרש בצדו. 24. [רחוק מה שהיה] פת' נתרחק ממני מה שהיה קודם שנברא העולם [ועמוק עמוק מי ימצאנו] פת' עומק רום ועומק תחת כגון מה למעלה מה למטה מי ימצאנו. 25. [סבותי אני בלבי[8]) לדעת ולתור ובקש חכמה וחשבון] פת' כשראיתי שלא הייתי יכול לעמוד על סדרו של עולם נתייאשתי מהם וסבותי את ליבי לבקש חכמת העולם וחשבון שלחכמה

---

1) Jedenfalls für אאחוז. Sonst אֹחֵז, vgl. Gesen. hebr. Gramm.[23] S. 150.

2) Lies יתרה.

3) Statt des gewöhnlichen ואל תדאג שתשומם vielleicht auch Gallicismus.

4) Text את ידך.

5) Lies ניסיתי.

6) Text ואל תתחכם.

7) Vergl. Raschi zur Stelle.

8) Text ולבי.

שפירשתי בספר משלי בפסוק ארך ימים בימינה.[1] 13. [ראה את כל[2]) מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו] כשהקב"ה גוזר להביא גזירה מי יפר ידו החזקה מי ישיבנה. אם ראית פורענות בדור וגזירות מתרגשות קבלם מאהבה שאין אתה יכול לעמוד כנגד גזירותיו שלהקב"ה אלא ראה את כל מעשה האלהים אוטְרִייא בלע"ז וכן אם ראית טובה באה בדור היה עמהם בטובה שתיהנה עמהם בטובה שבאה לדור כמו שמפרש. 14. [ביום טובה היה כטוב וביום רעה ראה] פת' קבל[3]) כמו שמצינו[4]) ישעיה אמר לחזקיהו מבניך אשר יצאו ממך הטובים יקחו וחזקיהו משיבו טוב הדבר אשר דברת [גם את זה לעומת זה עשה האלהים] כך היא מדתו שלהקב"ה כשמביא על אדם מידת פורענות לעומת שהביא עליו את הרעה שב הוא ניחם על הרעה ומביא עליו את הטובה [על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה] שלא ימצא האדם לדקדק אחר מידותיו שלהקב"ה מאומה שידין דין אדם ויאמר מה ראה הקב"ה שהביא ביום זה פורענות להוריד לאיש זה ולהעלות לזה[5]) ולהעשיר לזה ולהשפיל לזה ולהרים לזה וכן מפרש בסמוך[6]). 15. [את הכל ראיתי בימי הבלי יש צדיק אובד בצדקו] פת' בעוד שהוא בצדקו [ויש רשע מאריך] בעוד שהוא [ברעתו]. 16. [אל תהי צדיק הרבה] כשאול[7]) שנצטוה למחות את זכר עמלק מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק וגו' וכת' ויאמר שאול ועל זה נקרעה מלכותו ונתנה לדוד [ואל תתחכם יותר] מדיי כשלמה שאמר[8]) אני ארבה ולא אסור[9]) ולעת זקנתו נשיו הטו את לבבו ובעון זה נקרעה מלכותו ונתנה לעבדו לירבעם [למה תשומם] כשאול ושלמה וכן. 17. [אל תרשע הרבה] שאם חטאת אל תאמר הואיל וכבר חטאתי אלך ואהנה מן העולם ואחטא יותר [ואל תהי סכל] שלא תאמר הואיל והחכמה יתירה תשומם את

---

1) Spr. 3, 16. Der Verfasser unseres Commentars hat also auch die Sprüche erklärt. Vgl. Deutscher Theil cfr. übrigens Raschi z. St.

2) כל steht im Bibeltexte nicht.

3) Vgl. RSBM.

4) Jes. 39, 7. 8.

5) Der Gegensatz zu ולהעשיר ist nicht ausgedrückt, es ist nach 1 Sam. 2, 7 zu ergänzen ולהוריש לזה.

6) Vgl. RSBM.

7) 1 Sam. 15, 3 ff. 20. 28. Dasselbe Beispiel bei Raschi.

8) Mit Bezug auf 5 M. 17. 16 ff.

9) Vgl. 1 Kön. 11, 4 ff.

איני יגע בדרך ארץ מעתה אל תאמר כן אלא לפי מה שאתה רואה את העולם הוי יגע בתורה הוי יגע בדרך ארץ [1]) שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה. 11. [טובה חכמה עם נחלה] טובה היא החכמה כשיש עמה נחלה ונכסים אבל חכמה בלא נחלה חכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים וכשאדם רש אע"פ שהוא חכם עושה כף רמייה והכל מבזין אותו וכן עומד לפני כסילים ומשרתם ומתבזה [ויותר לרואי השמש] פת' ויותר משובחת החכמה עם הנחלה לכל באי עולם אלא [2]) החכמה בלא נחלה אינו מכובד [3]) לכל העולם כולו אלא בעיני חכמים בלבד [ויותר לרואי השמש] פלוש אן אשט אונורד אטוט לו שיקול בלע"ז. 12. [כי בצל החכמה בצל הכסף] דע כי זה הפסוק נותן ראייה לשלמעלה שאמר ויותר לרואי השמש ואמר כאשר יהיה החכם עשיר כבר נחסה תחת צל החכמה וצל הכסף צל החכמה יסובבוהו [4]) מהרעות והצרות שיפול בהם הכסיל וצל הכסף יגוננהו מן הצרות שיפול בהם העני [ויתרון דעת] עתה שב להעדיף החכמה על הממון כי הממון פעמים שיגרום מיתה לבעליו ואין הדעת כן אלא החכמה תחיה בעליה בעיתי הצרות בעולם הזה ובעולם הבא [5]). ל"א [טובה חכמה עם נחלה] אם אדם עשיר אל יאמר מה אני מיגע בני וכופהו ללמדו תורה וללמדו אומנות או חכמה אחר כשאני בא ליפטר מן העולם אני מנחילו שדות וכרמים וזהב וכסף לרוב ואילו יחיה מאה שנה ויוצא בכל יום מנה אינינו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה אל תאמר כן שהרי טובה חכמה עם נחלה שהחכמה מקיימת את נחלה ושומרתה לבעליה ומי שאין בו חכמה מאבד כל מה שהורישו אביו [ויותר לרואי השמש] אל תאמר שהחכמה שוה לנחלה אלא יותר היא שוה השמש [6]) לבאי העולם מן הנחלה כמו שמפרש והולך כי בצל החכמה בצל הכסף ופת' [7]) במקום שיש שם החכמה יש שם גם הכסף ולא תאמר שניהם שווים אלא [ויתרון דעת] פת' הדעת יתר על הכסף שהרי החיים אין אדם יכול לקנות בכסף והחכמה תחיה בעליה כמו

---

1) Hier ist wohl zu ergänzen: ואל תאמר מה היה. Eine Vergleichung mit einer anderen Hdschr. wäre hier vielleicht von besonderem Werthe.

2) Richtiger אבל.

3) מכובדת.

4) יסובבהו.

5) cfr. RSBM.

6) Entweder לרואי zu ergänzen oder השמש zu streichen.

7) Vgl. Raschi.

לב וכן טוב לשמוע גערת חכם לפי שלבסוף מביאו לידי מוטב לפיכך
הוא אומר בסוף כולם טוב אחרית דבר מראשיתו וכן [טוב ארך רוח]
פת' טוב אדם שמושל ברוחו מאדם שעושה לשעה תאות לבו נמצא
גם בזה טוב אחרית דבר מראשיתו ד"א [טוב אחרית דבר מראשיתו]
טוב לו לאדם שמטיבין לו באחריתו ממי שמטיבין לו בראשיתו
ומריעין באחריתו ואם ראה אדם שהטיבו לו בראשיתו והריעו לו
באחריתו אל יהא רב את יוצרו ויוכח נגד מידת הדין אלא יארך[1])
רוחו ויקבל מאהבה כמו שמפרש טוב ארך רוח מגובה רוח וכן בסמוך
הוא אומר. 9. [אל תבהל ברוחך לכעוס וגו'] וגם אחריו הוא אומר.
10. [אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאילו] [2])
פת' אם הטיבוך מן השמים בראשיתך ובאחריתך נשתנה עולמך
לחילופו אל תתמה ותאמר מה היה הדבר שהימים הראשונים היו
טובים מאלה שהרי אני לא שיניתי את שלותי וצדקתי נשתנית [3])
שאילה זו לא שאילת חכם היא כמו שמפרש [כי לא מחכמה שאלת
על זה] אחרי שאתה יודע שהצור תמים פעלו וכל דבריו משפט [4])
כי חכמה זו להקב"ה היא ואין לאדם בא מבואי [5]) [אבל תבהל
ברוחך לכעוס] גם מקרא זה מחובר לשלמעלה ופתרון אחד להם [6])
[אל תאמר מה היה שהימים הראשונים וגו'] פת' אל תשאל מה היה
בימים הראשונים אשר היו לפנינו אם יאמרו לך איש פל' היה מפולפל
בתורה שלא קם אחריו כמוהו אל תאמר הואיל ואין בדור הזה חכם
כמוהו מעתה איני הולך ללמוד תורה אצל חכם שבדור וכן בדרך
ארץ אל תשאל מה היה שכר האדם בדורות שלפנינו כשיאמרו לך
איש פל' זרע ומצא מאה שערים דורות הראשונים יחיה איש עגלת
בקר ושתי צאן והיה מרוב עשות חלב יאכל חמאה [7]) אדם יגע מעט
ומשתכר הרבה כשתשמע כן אל תאמר מאחר שהעולם נהפך הוא

---

1) Soll wohl heißen יאריך.

2) Lies מאלה.

3) Offenbar verschrieben für שהרי אני לא שיניתי את צדקתי ושלותי נשתנית = ich habe meinen Lebenswandel nicht geändert, aber mein Geschick ist ein anderes geworden.

4) Vgl. 5. M. 32, 3 und lies דרכיו für דבריו.

5) ואין לאדם בא מבואי ist unverständlich (sollte es eine Anspielung auf 1 Mos. 24. 62 sein?), offenbar ist es verschrieben, wie ja auch statt des folgenden אבל zu lesen ist אל.

6) Diese Stelle (von אבל an) ist vielleicht verstellt; jedenfalls ist das Ms. hier incorrekt. Vor אל תאמר ist wohl zu ergänzen דבר אחר.

7) Vgl. Jes. 7, 21 und 22.

בחיים [ולב כסילים] שאין לבם דואג בקרבם מה יהיה רעה על הארץ נותנים לב ללכת [בבית שמחה]. 5. [טוב לשמוע גערת חכם מאיש שומע שיר כסילים] פת׳ טוב להקשיב גערת חכם אע״פ שמעציב את הלב מיד מאיש מקשיב שיר כסילים אע״פ שמשמח את הלב מיד שהמקבל גערת חכם לוקח מוסר ומביאו לידי שמחה אבל המפנה לבו לשמוע שיר כסילים מתבטל ממלאכתו ומביאתו לידי עני. 6. [כי בקול הסירים תחת הסיר] שלפי שעה נותן קול וכבה מיד כן שחוק הכסיל בשעה ששומעו מטייל בו מהפנותו[1]) שכמו ללכת משם הולך לביתו מוציא נפשות ביתו רעיבים וחסירים כל טוב מי גרם לו זה על שפנה לבו לשמוע שיר כסילים ולהתבטל ממלאכתו ל״א [טוב לשמוע גערת חכם מאיש שומע שיר כסילים] פת׳ טוב לו לאדם שהולך לשמוע גערת חכם שכשהוא שומע גערת חכם הוא מחכים ושב מאיולתו ואינו[2]) שומע שיר כסילים מתייאש מכל צרכיו לפי שלבו נמשך אחריהם [כי כקול הסירים] שנדלקים [תחת הסיר] שאין באותו קול הנאה שלכלום [כן שחוק הכסילים] [וגם זה הבל] פת׳ קול הסירים ושחוק הכסילים שניהם הבל. 7. [כי העושק יהולל חכם] למעלה הוא אומר טוב לשמוע גערת חכם ועכשיו מפרש מהו גערת חכם אדם שמניח אומנתו ועוסק לעשוק ולגזול אביונים פעמים שנכנס אצל חכם והחכם גוער בו ואומר לו חזור בך מדרך הרע ותפוש לך אומנותך הראשונה שהעושק יהולל חכם ומשכח אומנותו ראשונה שהיה בו[3]) קודם שתפש דרך ליסטיות [ויאבד את לב מתנה[4])] פת׳ ויאבד חכמה שנתן הקב״ה בלבו שמתוך שעוסק בזה שוכח את זה. 8. [טוב אחרית דבר מראשיתו טוב ארך רוח מגבה רוח] מקרא זה סופו מפרש את ראשו וזה פתר׳ טוב מי שנותן לב מה יהיה בסופו שלדבר ומושל ברוחו ואינו עושה רעיון לבו מזה שעושה חרון אפו בתחילת הדבר ואינו רואה מה בסוף המעשה ד״א [טוב אחרית דבר מראשיתו] בטוב זה חתם כל טוב שאמר למעלה. למעלה הוא אומר טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו הרי שיבח את האחרית מן הראשית כמו כן כשאמר טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם לפי שהולך אל בית אבל גורם לו לתקן מעשיו באחריתו גם בכאן שיבח את האחרית מן הראשית ואף כשהוא אומר טוב כעס משחוק כי ברוע פנים ייטב

---

1) Lies בהפנותו und nachher ומוצא (und findet).

2) Lies ואם.

3) Der Concinnität halber lies בה.

4) Vgl. Raschi z. St.

דע לך שתחילת המקרא באיש צדיק הכת׳ מדבר אבל אדם רשע אין יום מיתתו טוב לו מיום היוולדו לפי שיום היוולדו עדיין לא חטא ואין יודעים מעשיו אבל יום מיתתו ידועים מעשיו אבל הצדיק יום היוולדו אין מעשיו ידועים אבל יום מיתתו נתבררו מעשיו הטובים שכבר קנה לו עולמו. 2. [טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה] דע לך כי גם מקרא זה באבלו של צדיק שהתחיל לדבר בו הכת׳ מדבר וכה פתר׳ טוב ללכת אל בית אבלו של צדיק כשהצדיק נפטר מלכת אל בית משתה כשאביו עושה משתה כשהוא נולד והולך ומפרש מה טעם [באשר הוא סוף כל האדם] שהבריות מספידין עליו בשביל שהוא נפרד מהם וכשישמע השומע שכל כך בריות מספידין עליו יתאוה לעשות כמעשיו כמו שמפרש [והחי יתן אל לבו]. לשון אחר [טוב שם משמן טוב] טוב[1] שם שאדם קונה טוב הוא משמן אפרסמון[2] והוא הדין שהוא טוב מכל דברים חמודים אלא שהלשון נופל על הלשון[3] [ויום המות] טוב הוא [מיום הולדו] שאחר מותו שוב אינו רואה עמל ושוב אינו יחטא. [טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה] בשביל ש[הוא סוף כל האדם] וכשיראה אותו מתאבל על מתו החי יתן אל לבו שסופו גם הוא למות ויתן לב לשוב בתשובה. 3. [טוב כעס משחוק] גם זה דבוק למקרא שלמעלה שאו׳ טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה ופירוש למקרא שלמעלה הימנו שכל אדם שהולך אל בית אבל יש לו צער ורוע פנים ואותו הצער ורוע פנים מביאו שלבסוף ייטב לבו שמתוך שנותן לב שזהו סוף כל האדם יתן אל לבו להיטיב דרכיו ומעשיו ובאחריתו ייטב לבו על ששב מדרכו הרעה להחיותו אבל השחוק מבטל ומשכח את היראה ואחריתה שמחה תוגה[4] ל״א [טוב כעס משחוק כי ברוע פנים ייטב לב] כל אדם שדואג יש לו רוע פנים והדאגה שבלבו גורמת לו לתקן הדבר שהוא דואג עליו למדתה שברוע פנים גורם סופו שייטב לב[5]. 4. [לב חכמים בבית אבל] פת׳ לפי ששם נשמעים דברי חכמים שרואים שזה נפטר ומורים לחיים לשוב בתשובה בעודם

---

[1]) טוב ist als dittographirt zu streichen oder umzustellen: שם טוב טוב שם = guter Name schreibt unser Autor nicht.

[2]) Vgl. RSBM.

[3]) = Wortspiel. Dieser terminus kommt zuerst im Midrasch vor (Ber. Rabba c. 18), auch bei Menachem S. 77, Dunasch, Teschubot S. 10, Raschi sehr oft und RSBM.

[4]) Vgl. RSBM. s. Spr. 14, 13.

[5]) Der Wortlaut ist zweifellos durch die Textworte verursacht, sonst wäre wohl besser שרוע פנים גורם בסופו.

מי שיש בו מידה זו גם זה הבל ורעות רוח. 10. [מה שהיה ככר נקרא שמו ונודע אשר הוא אדם] בכל עיניין שהנהיג אדם את עצמו לשבח כמו[1] איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו ככר דבר זה אי איפשר ליבטל שכבר נקרא שמו ונודע לכל שהוא אדם חשוב ולפי ש[לא יוכל לדון עם שתקיף ממנו] הוא מלאך המות יעשה דבר בעוד שהוא בחיים שיהו הבריות מזכירין אותו לשבח. 11. [כי יש דברים הרבה מרבים הבל] יש דברים הרבה שאדם יגע בהן וסוף שמרבים הבל ואין בהן יתרון לאדם הוא אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים ולא ישליטנו האלהים וגו׳.[2] 12. [כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים מספר ימי חיי הבלו] זהו מעשה הטוב שבכולם [ויעשם כצל] יחשב ימיו ושנותיו כאילו הם כצל עובר שיחשב בעצמו ויאמר הואיל וימיי ושנותיי בורחים כצל עובר אם לא עכשו אהנה מנכסיי מחר אותו האיש[3] מת ואחרים אוכלים את נכסיו [כי[4] מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו תחת השמש].

VII.

1. [טוב שם משמן טוב] לפי ששמן טוב אם אין אדם נוגע בו וסך בו אין לו הנאה שלכלום ושם טוב אפילו אין אתה נוגע באדם שיש לו שם טוב אתה[5] נהנה ממנו [ויום המות מיום היוולדו]

---

1) S. V. 2.

2) Vgl. V. 2, der nach der Erklärung des R. Jos. Kara eben durch V. 10 und 11 illustrirt wird.

3) = Ich. Euphemistisch vgl. zu 3. 14. Vgl. ההוא גברא oft = ich oder du z. B. ההוא גברא בעל דבביה דההוא גברא הוא jener Mann da (du) ist der Feind von diesem Mann (mir). Gittin 53b. Vgl. auch Delitzsch zu Hiob XIII. 28 und Ges. [23] § 137 A 3.

4) Text אשר.

5) Da der Träger des guten Namens derjenige ist, dem eben der Vortheil des guten Namens zu gute kommen soll, so ist hier אתה, welches sich nach der Construktion auf die Person bezieht, die dem Träger des guten Namens gegenübersteht, logisch falsch. Gleichwohl möchte ich das אתה nicht streichen, so daß der Träger des guten Namens im Nachsatze Subjekt würde, da der Gedankenfehler aus der Analogie mit dem guten Oel zu erklären ist. „Gutes Oel muß berührt werden und der Berührende zieht Nutzen; guter Namen bringt für einen Fremden, der ihn berühren könnte, auch ohne Berührung Nutzen.“

יזכור את ימי חייו] פת' יזכור כי לא הרבה יהיו ימי חייו[1]) לפיכך בעודו בחיים יהנה מנכסיו [כי האלהים מענה בשמחת לבו] פת' כשהקב"ה נותן לו ממון כאילו מעיד עליו לומר אני נתתי לך ממון זה כדי שתשמח בו ותיהנה ממנו.

VI.

1. [יש רעה יתחת וגו']. 2. [איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד וגו']. 3. [אם יוליד איש מאה ורב שיהיו ימי שניו] עד שיאמר דיי לי ימים ושנים [גם קבורה לא היתה לו] שנהרג וחיה רעה אכלתהו או שנטבע בים אמרתי טוב ממנו מי שלא חיה אפילו יום אחד כמו שמפרש [טוב ממנו הנפל]. 4. [כי בהבל בא ובחשך ילך ובחשך שמו יכוסה] זה שחיה שנים רבות ונפשו לא תשבע מן הטובה. 5. [גם שמש לא ראה] גם הנפל שלא ראה השמש [ולא ידע נחת לזה] הנפל ממנו לפי שלא ראה עמל בעולם וזה כל ימיו היו בצער[2]). 6. [ואילו חיה אלף שנים פעמים] לא יאמר שחיה שנים רבות[3]) אלא אפי' חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה [הלא אל מקום אחד הכל הולך] הנפל והוא. 7. [כל עמל האדם לפיהו] כל מה שאדם עמל בעולם הזה[4]) כדי שיתן אל פיהו [גם הנפש לא תמלא] בתמיהא[5]) והוא מקמץ ואינו ממלא תאות נפשו ומחסר את נפשו מטובה. 8. [כי מה יותר לחכם מן הכסיל] פת' מה יתרון לחכם שיודע להשתכר ולהרויח מאחר שאינו מראה את נפשו טוב בעמלו מן הכסיל שאינו יודע להשתכר כלום והוא רעב מתוך שאינו יודע להשתכר. אי זה רעב מתוך איוולתו גם החכם הזה רעב מתוך שלא הראה את נפשו טוב בעמלו. [מה לעני יודע להלוך נגד החיים] פתר' לעני היודע להתנהג בדרך ארץ נגד הבריות שהם חיים באיזה דבר רע לו מזה העשיר שיש לו ממון הרבה ונפשו לא תשבע מן הטובה. 9. [טוב מראה עינים מהלך נפש גם זה הבל ורעות רוח] ורעה רבה כל אדם שיש בו מידה זו טוב לי שאראה אוצר מלא כסף וזהב משאחסר ממנו[6]) להראות את נפשי טובה כל

---

1) Dieselbe Erklärung gibt Ibn Esra zu St. als והנכון בעיני.

2) cfr. RSBM.

3) und das ist sein Vorzug vor dem נפל.

4) Ich möchte hier der Deutlichkeit wegen ein זה oder הוא einsetzen, das beim Abschreiben leicht ausgefallen sein kann.

5) Ebenso Raschi.

6) Sinn: „Mir ist es angenehmer, meine Schatzkammer voll zu sehen, als sie zu mindern und meiner Seele Gutes zu thun.“

שעה ושעה עמל להוסיף ואינו אוהב המון רב לקנות עבדים הרבה ובני בית הרבה ויש לך אדם שאוהב המון רב בעבדים ושפחות ובני בית אע"פ שאין לו תבואה במה לפרנס ושניהם הבל זה שכנס כסף וזהב הרבה ועדיין לא ישבע כסף הבל הוא שאינו שבע במה שכנס כבר שדיי לו אפילו במקצתו וזה שאוהב המון רב ואין לו תבואה במה לפרנס גם זה הבל. 10. [ברבות הטובה רבו אוכליה] פתר' ברבות הטובה לאדם ראוי היה [1]) וכבוד לאדם שירבו אוכליה כגון עבדים ושפחות ובני בית ושיהיו עניים מתפרנסים ממנו אבל כשאדם כונס נכסים הרבה ואין לו הנאה מהן ולא לאחרים [מה כשרון לבעליה כי אם ראות עיניו]. 11. [מתוקה שנת העובד אם מעט אם הרבה יאכל] פת' נוח לו לזה שלא כנס אוצרות כסף וזהב מימיו ועובד אדמתו כדי פרנסת אנשי ביתו מזה שכנס כסף וזהב הרבה שזה שעובד אדמתו יגע היום [2]) בעבודת אדמתו כשיבוא [3]) מן השדה בערב מתוקה תהיה שנתו בין מעט בין הרבה יאכל וזה עשיר ששבע בנכסים ממון שכנס איננו מניח לו לישן אלא דואג עליו ביום ובלילה וכן שנינו במשנה [4]) מרבה נכסים מרבה דאגה. 12. [יש רעה חולה ראיתי תחת השמש עושר שמור לבעליו לרעתו] כיצר אדם קובץ ממון הרבה ולא שבע ממנו מימיו ומחר או מלכות נוטלו או ליסטים מקפחים אותו או אש שורפתו או ספינתו טובעת בים כמו שמפרש. 13. [ואבד העושר ההוא בעיניין רע] נמצא שלרעתו היה שמור אצלו כמה שנים ונגזלה שנתו עליו וסוף אבד וגם לזרעו אחריו אינו מניחו שכבר אבד כמו שמפרש [והוליד בן ואין בידו מאומה] [5]). 14. [כאשר יצא מבטן אמו ערום ישוב ללכת כשבא] פת' כאשר בא [ומאומה לא ישא בעמלו] כדי [שיולך בידו] מקצת מעמלו שעמל בחייו ומאחר שכן שאין אדם יכול ליהנות מכל נכסיו בעולם שהוא הולך בו [6]). 17. [הנה אשר ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול ולשתות וגומר כי הוא חלקו] טַנְטְ שִׁין אַד בלע"ז מכל מה שכנס אין לו חלק בו כי אם מה שאכל ושתה ושמח. 18. [גם כל האדם אשר נתן לו האלהים עושר ונכסים והשליטו זה מתת אלהים היא]. 19. [כי לא הרבה

---

1) Vielleicht ließe sich statt היה besser הוא lesen.

2) Lies ביום (entsprechend בערב).

3) Lies וכשיבוא.

4) Abot 2. 8.

5) Zu Vers 12 und 13 vgl. RSBM.

6) Eine Erklärung Kara's zu Vers 15 und 16 fehlt in der Handschrift.

נתן[1]) ואבד מעשה ידיו[2]) וכן שנינו במשנה בעון פוסקי צדקה ברבים ואינן נותנין נכסי בעלי בתים יורדים לטימיון[3]). 6. [כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא] מקרא זה מוסב למעלה שאומר כי בא החלום ברוב עיניין שאם היו מאיימין אותך בחלום כך וכך יקרך את האלהים ירא ולא תירא מן החלום וכן כשליבך מיעצך להוציא דבר לפני האלהים את האלהים ירא. 7. [אם עושק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ] פת' אם תראה עניים נעשקים וכן אם תראה שהמשפט וצדק נגזלים שאם תראה דור שאין אחד מהם קורא בצדק ואין נשפט באמונה אל תתמה על החפץ היאך הקב"ה סובלם [כי גבוה מעל גבוה שומר] הקב"ה שהוא גבוה על כל הגבוהים ממתין להם שישובו בתשובה וכיון שאין חוזרין מביא גבוהים עליהם לגבות מהם דינם על גזל ומשפט[4]) וצדק שעשו [שומר] פת' ממתין כמו ואביו שמר את הדבר[5]). 8. [ויתרון ארץ בכל היא מלך לשדה נעבד] יתרונה של עבודת האדמה בכל דבר היא ביין בתבואה ובפורות[6]) ובכל גידולי קרקע [מלך לשדה נעבד] אפילו מלך צריך לתבואה שאם כנס כמה בתים מלאים זהב וכסף אם אין לו תבואה לפרנס חיילותיו אין לו בכל כסף וזהב שכנס הנאה[7]). 9. [אהב כסף לא ישבע כסף ומי אוהב בהמון לא תבואה גם זה הבל] שתי מידות בריעות[8]) יש אדם[9]) שאוהב כסף כל כך שאם יצבור כעפר כסף לא ישבע כסף אלא כל

---

1) Der Sinn ist zwar klar, aber der sprachliche Ausdruck hat einige Härten. Sinn: „Der Mensch läßt sein Wort leicht unerfüllt, weil er hiebei nicht durch eine Handlung eine Sünde begeht".

2) Für ידיו ist augenscheinlich ידיך zu lesen und die Worte ואבד מע' ידיך sind entweder ungenaues Citat oder beabsichtigte Paraphrasirung der Textworte: וחבל את מעשה ידיך.

3) Die Stelle findet sich Massechet Derech Erez Rabba c. II und Talm. Babl. Sukka fol. 29 a u. b. Das Citat ist ungenau. Denn בעון פוסקי צדקה ברבים ist an beiden Stellen unter ובשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים נמסרו למלכות aufgezählt, während unter יורדים לטימיון andere Dinge angeführt sind.

4) Lies משפט wie im Texte.

5) 1 M. 37. 11., vgl. Raschi zu St. Dieselbe Erklärung von שמר gibt Kara zu Hiob 14. 16.

6) Schreibfehler für ובפירות.

7) Aehnlich das erste ד"א bei Raschi.

8) Lies בריעות.

9) Lies באדם.

אום ניוולי מטר אקור כפייש פייט ציל כי משפייט אשי אפורטר הדייא פור שון פורפייט כציל כי נא מי שפייט ניינט נא אפירטיד הדייא וכן שמואל הוא אומר[1]) הלא שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים וכן ירמיה אומר[2]) כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אתם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו׳.

V.

1. [אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים] לדבר קשות[3]) כשם שאמרו דור המדבר[4]) או במדבר הזה לו מתנו והושיב להם[5]) אם לא כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם במדבר הזה יפלו פגריכם וגו׳ [כי האלהים בשמים ואתה על הארץ] ואפילו חלש למעלה וגיבור למטה אימת חלש על גבור כל שכן כשהגיבור למעלה והחלש למטה[6]). 3. [כי בא החלום ברוב עיניין וקול כסיל ברוב דברים] דרך החלום לבא ברוב הירהורים שאדם מהרהר היום[7]) והחלומות שוא ידברו כן קול כסיל ברוב דברים כי ברוב דברים לא יחדל פשע. 3. [כאשר תדר נדר לאלהים וגו׳ כי אין חפץ בכסילים] אילו שמאחרין את נדרם אע"פ שמשלמין אותה לאחר זמן[8]) אין חפץ להקב"ה בהן [את אשר תדר שלם] לאלתר. 5. [אל תתן את פיך לחטוא[9]) את בשרך] שתפסוק צדקה ברבים ולא תשלם [אל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא] פתר׳ כשגבאי צדקה נכנסין אצלך לגבות מה שנדרת אל תאמר שוגג הייתי בשעה שנדרתי לאחר שנדרתי נתתי בדעתי שאין בידי יכולת ליתן כל כך[10]) [למה יקצוף האלהים על קוליך[11])] פת׳ עלוב הוא אדם זה שבדבר זה קל שאין בו מעשה כי אם קול בלבד שפסק צדקה ולא

---

1) 1 Sam. 15. 22. Unser Text hat הנה statt הלא.

2) Jeremiah 7. 22. 23. (st. אתם lies אותם).

3) cfr. Raschi.

4) 4 M. 14. 2.

5) cod. 28. Lies והשיב.

6) Stimmt wörtlich mit Raschi zur Stelle überein.

7) Lies ביום. So hat auch Raschi, mit dem unser Commentar z. St. fast wörtlich übereinstimmt; ähnlich auch RSBM.

8) Raschi und RSBM שנודרים ואין משלמים.

9) Text לחטיא.

10) cfr. Raschi.

11) Lies קולך wie im Text.

אשר יעמוד וימלוך תחתיו. 16. [אין קץ לכל העם לכל אשר היה לפניהם] שלא שמחו במלך כסיל [1] והעבירוהו והמליכו אחר תחתיו [וגם האחרונים לא ישמחו בו] וגם הדורות האחרונים לא ישמחו במלך כסיל אלא יעבירוהו וימליכו אחר תחתיו [גם זה הבל ורעיון רוח] שאדם מאבד טובה הרבה על ידי שטותו. 17. [שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים] פת׳ השמר לך מכל דבר עבירה קודם שתלך להתפלל אל בית האלהים ואז יהיה הקב"ה קרוב לשמוע תפילתך כמו שמפרש והולך [וקרוב לשמוע מתת הכסילים] פתר׳ יותר יהיה קרוב הקב"ה לשמוע תפילתך יותר ממה שהיו הכסילים מביאים כמה זבחים ועולות וכן במקום אחר [2] הוא אומר זבח רשעים תועבה ותפילת ישרים רצונו ומקרא זה קרוב למקרא שאומר [3] כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע כי י"י מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר אבל אדם שהוא מלא עבירות ובא לבית הכנסת ופורש כפיו השמימה ומקריב כל אילי נביות [4] עליו הכתוב אומר [5] למה לי רוב זבחיכם ואומר [6] גם כי תרבו תפילה אינני שומע ד"א [שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים] השמר לך כאשר תלך אל בית האלהים שלא תהא רגיל לבוא שמה בחטאות ואשמות כגון זה ששוכב עם שפחה חרופה [7] ומביא איל אשם שלא יהא יצרך הוקפך שתאמר הרי כל עונשה של עבירה זו איל אשם אם אבוא אליה אפילו כמה אשמות אני מביא ואשקיט תאוותי אל תאמר כן אלא הווי [קרוב לשמוע] בקול בוראך ומנע מן העבירה ואל תצטרך [8] להביא משתחטא ותביא קרבן [9] שהכסילים שחוטאין ומביאין קרבן על החטא [אינם יודעים לעשות רע] פת׳ אינם שמים על לב מלעשות [10] העבירה ולהביא עליה קרבן רע הוא מזה ששומע בקול בוראו ופורש עצמו מן העבירה ואינו מביא קרבן [כי אינם יודעים לעשות רע] ליפול

---

1) Der Gedankengang ist deutlicher ausgeführt bei RSBM.

2) Spr. 15, 8. Es ist zu lesen תועבת י"י.

3) 5. Mos. 23. 10 u. 15.

4) Vgl. Jes. 60. 7.

5) Jes. 1. 11.

6) Jes. 1. 15. Die Schreibung אינני dürfte trotz der oft eigenthümlichen Orthographie des Ms. als Fehler zu bezeichnen sein.

7) Vgl. 3 M. 19. 20.

8) Aehnlich Raschi z. St.

9) Hier ist wohl zu lesen: להביא קרבן משתחטא.

10) Lies שלעשות.

אל המקלות [1]). 12. [ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו] אם תקף אדם עליו להורגו הבן והאב יעמדו נגדו כל שכן כשהן שלשה האב ושני בניו לא במהרה יעמוד אדם כנגדם [2]) כמו שמפ' [החוט המשולש לא במהרה ינתק]. 13. [טוב ילד מסכן וחכם] אע"פ שיש בו שני דברים לגריעות אחד שהוא ילד שני שהוא מסכן וסתם ילד אינו נכנס בין החכמים וכן המסכן אין מושיבין אותו בין החכמים אעפ"כ טוב הוא [ממלך זקן וכסיל] שיש בו שני דברים הללו לשבח אחד שהוא מלך שני שהוא זקן ומה מועיל לו זקנותו שלא דיי לו שלא נזהר בילדותו אלא עוד בזקנותו לא ידע להיזהר כמו שלא נזהר בילדותו נֵשׁ אַנְקוֹרַא קוֹם אֵיל אֵישְׁטְ וְוֶלְיי נֵשׁ שַׁד וַורְדֵיר נְיֵינְטְ פְּלוּשׁ כְּאֵיל שֵׁשׁוּד וַורְדֵיר קוֹם אֵיל פּוּר יוֹבְנָא. בתחילת העיניין שיבח ילד מסכן וחכם וגינה למלך זקן וכסיל ולא נתן טעם לדבריו מה טעם שיבח לזה וגינה לזה ועתה מפרש. 14. [כי מבית האסורים [3]) יצא למלוך] מי שהוא חכם אע"פ שהוא ילד ומסכן חכמתו מרוממתו ומביאתו למלוך ולא תאמר כשהוא שפוי וברווחה אלא אפילו שהוא [4]) חבוש בבית האסורים חכמתו גורמת לו לצאת מבית האסורים למלוך כמו שמצינו ביוסף בן יעקב [5]) כשנתנו ארוניו בבית האסורים חכמתו גרמה לו שהריצוהו מן הבור ונתנו אותו על כל ארץ מצרים הרי פירש לך מה גורם חכמת המסכן ועתה חוזר ומפרש לך מה טובה מאבד מלך כסיל אף על פי שהוא זקן [כי גם במלכותו נולד רש] שלא תאמר קודם שלא עלה כשהעם רואין אותו שהוא כסיל אין ממליכין אותו עליהם אלא גם במלכותו אף משקיבלו אותו עליהם למלוך מאבד את המלכות בשטותו כשם שמצינו [6]) ברחבעם שבאו כל ישראל שכם אחד להמליכו ומתשובה שהשיבם אני אוסיף על עולכם איבד מלכותו [גם במלכותו נולד רש] נֵשׁ אֵינְשׁוּן רֵיי נֵיד דְוֵינְטְ פּוֹבְרַא. 15. [ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם הילד השני אשר יעמוד תחתיו] שמניחים מלך זקן וכסיל ומהלכים עם הילד השני [7]) ילד מסכן וחכם

---

1) Hier schließt der Commentar bei H. mit den Worten des Herausgebers: מכאן ועד סוף מגלת קהלת לא נמצא פי' המקרא בכ"י.

2) cfr. Raschi u. RSBM.

3) So nach der Massorah.

4) Lies כשהוא.

5) Vgl. 1 M. 41, 38 ff. Raschi bringt auch David als Beispiel mit Hinweis auf 2 Sam. 7, 8.

6) 1 Kön. c. 12.

7) שני = Nachfolger. cfr. Ibn Esra z. St. עם הילד השני שהוא מלך תחת זקן וקראו שני בעבור היותו ילד בא אחריו ועמד תחתיו.

אשר יעמוד וימלוך תחתיו. 16. [אין קץ לכל העם לכל אשר היה לפניהם] שלא שמחו במלך כסיל [1]) והעבירוהו והמליכו אחר תחתיו [וגם האחרונים לא ישמחו בו] וגם הדורות האחרונים לא ישמחו במלך כסיל אלא יעבירוהו וימליכו אחר תחתיו [גם זה הבל ורעיון רוח] שאדם מאבד טובה הרבה על ידי שטותו. 17. [שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים] פת׳ השמר לך מכל דבר עבירה קודם שתלך להתפלל אל בית האלהים ואז יהיה הקב"ה קרוב לשמוע תפילתך כמו שמפרש והולך [וקרוב לשמוע מתת הכסילים] פתר׳ יותר יהיה קרוב הקב"ה לשמוע תפילתך יותר ממה שהיו הכסילים מביאים כמה זבחים ועולות וכן במקום אחר [2]) הוא אומר זבח רשעים תועבה ותפילת ישרים רצונו ומקרא זה קרוב למקרא שאומר [3]) כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע כי י״י מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר אבל אדם שהוא מלא עבירות ובא לבית הכנסת ופורש כפיו השמימה ומקריב כל אילי נביות [4]) עליו הכתוב אומר [5]) למה לי רוב זבחיכם ואומר [6]) גם כי תרבו תפילה אינני שומע ד"א [שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים] השמר לך כאשר תלך אל בית האלהים שלא תהא רגיל לבוא שמה בחטאות ואשמות כגון זה ששוכב עם שפחה חרופה [7]) ומביא איל אשם שלא יהא יצרך תוקפך שתאמר הרי כל עונשה של עבירה זו איל אשם אם אבוא אליה אפילו כמה אשמות אני מביא ואשקיט תאוותי אל תאמר כן אלא הווי [קרוב לשמוע] בקול בוראך ומנע מן העבירה ואל תצטרך [8]) להביא משתחטא ותביא קרבן [9]) שהכסילים שחוטאין ומביאין קרבן על החטא [אינם יודעים לעשות רע] פת׳ אינם שמים על לב מלעשות [10]) העבירה ולהביא עליה קרבן רע הוא מזה ששומע בקול בוראו ופורש עצמו מן העבירה ואינו מביא קרבן [כי אינם יודעים לעשות רע] ליפול

1) Der Gedankengang ist deutlicher ausgeführt bei RSBM.

2) Spr. 15, 8. Es ist zu lesen תועבת י״י.

3) 5. Mos. 23. 10 u. 15.

4) Vgl. Jes. 60. 7.

5) Jes. 1. 11.

6) Jes. 1. 15. Die Schreibung אינני dürfte trotz der oft eigenthümlichen Orthographie des Ms. als Fehler zu bezeichnen sein.

7) Vgl. 3 M. 19. 20.

8) Aehnlich Raschi z. St.

9) Hier ist wohl zu lesen: להביא קרבן משתחטא.

10) Lies שלעשות.

תחת השמש ושמא בימיו יתכשר הדור וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם לפיכך. 2. [משבח[1]) אני את המתים שכבר מתו] שאין אדם עושקם [מן החיים אשר הם חיים עדנה]. 3. [וטוב משניהם] מן החיים ומן המתים [את אשר עדן לא היה] פת' דור שעדיין לא היה[2]) שעתיד לקום אחריהם ד"א [וטוב משניהם אשר עדן לא היה] פת' טוב משניהם מאותם שכבר מתו שראו בדורם דמעת העשוקים מיד עושקיהם כח וגם מאותם שהם חיים עדנה טוב משניהם שמת קודם שקם אותו הדור שרבו העושקים על הנעשקים [את אשר עדן לא היה] פת' קודם שלא[3]) היה מעשה הרע הזה שקם דור בעלי זרוע שיעשוק עני ואביון ואין מציל מידו ואשריו שמת קודם שקם אותו הדור שלא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש[4]). 4. [ראיתי אני את כל עמל] שאדם עמל כדי להתעשר [ואת כל כשרון המעשה] שמתכשר במלאכה לבנות בית נאה ליטע כרם ולקנות עבדים ושפחות כל זה אינו [כי אם[5]) קנאת איש מרעהו][6]) רואה שחביריו עוסקים בבניינו של עולם ובישובו ומקנא בהם ומתכשר גם הוא במלאכתו[7]) וביישובו ובונה בית ונוטע כרם סבור שישב בו לעולם ואינו כן לפיכך גם [זה הבל ורעות רוח]. 5. [הכסיל חבק את ידיו ואוכל את בשרו] ואם תאמר לאחר שהוא חושב להבל כל עמל וכל כשרון המעשה לפי[8]) שסופו מניחו לאחרים יכול[9]) ישב לו בטל[10]) לכך נאמר הכסיל חובק את ידיו מלעשות מלאכה ובטלונותו[11]) גורם לו לכסוף שאוכל את בשרו[12]) מכלה נכסיו

---

1) Text ושבח.

2) H. דור עדיין עתיד. Die Lesart des Ms. 104 ist als die bessere vorzuziehen.

3) קודם שלא = עדן לא ist auffallend, vgl. IV. 14 קודם שלא עלה ebenfalls = „bevor". Offenbar ist dies ein Gallicismus. (cfr. Plötz Syntax der frz. Sprache S. 288 3. Aufl.) — Doch schreibt der Verf. auch: קודם שקם oder קודם שתפש VII. 7. — Vgl. übrigens Menachem's Machberet, (ed. Filipowski p. 100) s. v. טרם = עדיין לא und zweifellos = קודם; dem allgemeinen Sinn nach (trotz Raschi zu 1. M. 2, 5).

4) Das ד"א fehlt bei H. ganz.

5) Text היא.

6) H. Zusatz: כל זה איננו [אלא] משום קנאת איש מרעהו.

7) H. במלאכת עולם.

8) H. לפיכך unrichtig.

9) H. לאחרים יכול fehlt.

10) Von H. in seinem Text richtig ergänzt.

11) Lies besser: ובטלנותו.

12) H. ומה גורם לו הבטלנות ואוכל את בשרו גורם לו שאוכל את בשרו.

שהיה לו להתפרנס [1]) בהן אנשי ביתו שהם בשרו. הרי גינה וחישב
להכל אדם שמתיגע ולוהט אחר הממון יותר מדיי וגם גינה את הכסיל
שחובק את ידיו ובטל ממלאכתו לגמרי אלא [2]) כיצד יעשה יעמל כדי
פרנסת אנשי ביתו בנחת ואל יתייגע יותר מדיי כדי למצוא נכסים
מרובים כמו שמפרש. 6. [טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל
ורעות רוח] פת' טוב לו לאדם שכר מיעוט שיבוא לו בנחת משכר
מרובה שיבא לו בעמל וביגיעה יותר מדיי. 7. [ושבתי אני ואראה
הבל תחת השמש]. 8. [יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו]
כשאני רואה אדם שהוא יחידי גם בן ואח אין לו [3]) שיוכל לומר
אעמול [4]) לצורך אילו שיתפרנסו בנכסיי ואעפ"כ [אין קץ לכל עמלו]
שעמל יומם ולילה לקבץ ממון [גם עינו לא תשבע עשר] אף על פי
שכנס ממון הרבה אינו שבע אלא עמל תדיר אחר הממון והיה לו
לשום אל לבו לומר [למי אני עמל] [ומחסר את נפשי מטובה]
שאני עמל תדיר ומחר מת [5]) ואחרים אוכלים אותו [גם זה הבל]
כל מי שעושה [6]) הבל ועיניין רע הוא. 9. [7]) טוב לו לאדם שישא
אשה כדי שיוליד ממנה בנים כמו שמפרש [טובים השנים מן האחד
אשר יש להם שכר טוב בעמלם] ואין שכר טוב אלא בנים כמו שנ' [8])
הנה נחלת י"י בנים שכר פרי הבטן. 10. [כי [9]) יפלו האחד יקים
את חברו ואילו] ואוי לו [10]) [לאחד שיפל ואין שני להקימו] [11]) לפיכך
יעסוק אדם בפרייה [12]) כדי שיעמדו לו [13]) לעת זקנותו. 11. [גם אם
ישכבו שנים [14]) וחם להם] נולד בן משניהם [15]) כמו [16]) ויחמו הצאן

---

[1]) H. לפרנס (richtiger?)

[2]) H. אבל.

[3]) Von כשאני bis לו fehlt bei H.

[4]) H. ועמל [שיגע] und nachher dementsprechend בנכסיו.

[5]) H. ולמחר אני מת; so ist auch Ms. 104 zu lesen, vgl. S. 15 Note 2.

[6]) H. Zusatz זה. So ist auch hier zu lesen.

[7]) Die Einzeichnung des V. 9 ist auch bei H. hierher zu setzen.

[8]) Ps. 127, 3.

[9]) Text כי אם.

[10]) Vgl. Raschi und RSBM. X. 16 אי לך ארץ.

[11]) H. [כי אם יפלו] אילו ראוי לו לאדם שיפול [ואין שני להקימו] לפיכך וגו'. Das ראוי ist nicht zu verstehen, vielleicht ist אירע zu lesen.

[12]) H. Zusatz ורביה.

[13]) Ergänze בניו, wie H. richtig in seinem Texte zugefügt hat.

[14]) H. Zus. יחדו.

[15]) cfr. Raschi.

[16]) 1. M. 30, 39.

תחת השמש ושמא בימיו יתכשר הדור וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם לפיכך. 2. [משבח[1] אני את המתים שכבר מתו] שאין אדם עושקם [מן החיים אשר הם חיים עדנה]. 3. [וטוב משניהם] מן החיים ומן המתים [את אשר עדן לא היה] פת' דור שעדיין לא היה[2] שעתיד לקום אחריהם ד"א [וטוב משניהם אשר עדן לא היה] פת' טוב משניהם מאותם שכבר מתו שראו בדורם דמעת העשוקים מיד עושקיהם כח וגם מאותם שהם חיים עדנה טוב משניהם שמת קודם שקם אותו הדור שרבו העושקים על הנעשקים [את אשר עדן לא היה] פת' קודם שלא[3] היה מעשה הרע הזה שקם דור בעלי זרוע שיעשוק עני ואביון ואין מציל מידו ואשריו שמת קודם שקם אותו הדור שלא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש[4]. 4. [ראיתי אני את כל עמל] שאדם עמל כדי להתעשר [ואת כל כשרון המעשה] שמתכשר במלאכה לבנות בית נאה ליטע כרם ולקנות עבדים ושפחות כל זה אינו [כי אם[5] קנאת איש מרעהו][6] רואה שחביריו עוסקים בבניינו של עולם וביישובו ומקנא בהם ומתכשר גם הוא במלאכתו[7] וביישובו ובונה בית ונוטע כרם סבור שישב בו לעולם ואינו כן לפיכך גם [זה הבל ורעות רוח]. 5. [הכסיל חבק את ידיו ואוכל את בשרו] ואם תאמר לאחר שהוא חושב להבל כל עמל וכל כשרון המעשה לפי[8] שסופו מניחו לאחרים יכול[9] ישב לו בטל[10] לכך נאמר הכסיל חובק את ידיו מלעשות מלאכה ובטלונותו[11] גורם לו לבסוף שאוכל את בשרו[12] מכלה נכסיו

---

1) Text ושבח.

2) H. דור עדיין עתיד. Die Lesart des Ms. 104 ist als die bessere vorzuziehen.

3) קודם שלא = עדן לא ist auffallend, vgl. IV. 14 קודם שלא עלה ebenfalls = „bevor". Offenbar ist dies ein Gallicismus. (cfr. Plötz Syntax der frz. Sprache S. 288 3. Aufl.) — Doch schreibt der Verf. auch: קודם שקם oder קודם שתפש VII. 7. — Vgl. übrigens Menachem's Machberet, (ed. Filipowski p. 100) s. v. טרם = עדיין לא und zweifellos = קודם; dem allgemeinen Sinn nach (trotz Raschi zu 1. M. 2, 5).

4) Das ד"א fehlt bei H. ganz.

5) Text היא.

6) H. Zusatz: כל זה איננו [אלא] משום קנאת איש מרעהו.

7) H. במלאכת עולם.

8) H. לפיכך unrichtig.

9) H. לאחרים יכול fehlt.

10) Von H. in seinem Text richtig ergänzt.

11) Lies besser: ובטלנותו.

12) H. ומה גורם לו הבטלנות ואוכל את בשרו גורם לו שאוכל את בשרו.

הבריות וכן רוח הבהמה שהיא יורדת למטה לארץ[1] מה נעשה ממנה כלומר על הגוף אני יכול לחפש אחריו לפי ששב אל העפר אבל על הרוח מי יכול לתור אחריה לידע היאך מנוחתה ומאחר שאני רואה שהכל שב אל העפר רואה אני .22 ש[אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו] בעודו בחיים [כי הוא חלקו] פת' שמחה ששמח במעשיו זהו חלקו בלבד מכל עמלו שיש לו ושאר הכל יירשוהו אחירים [כי הוא חלקו] טַנְטְשֵׁין אַד בל"ע ואם תאמר עד שהוא שמח במעשיו יתעצב על שסופו מניח נכסיו לבניו אחריו[2] ואינו יודע החכם יהיה ויתקיימו בידו או סכל ויאבד הכל תשובה לדבריך ישמח בעולם שהוא עומד בו ואל יתעצב במה שיהיה אחריו [כי מי יביאנו לראות במה שיהיה אחריו].[3]

IV.

1. [ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש] כאדם האומר עוד אני חוזר לדיבורי[4] הראשון למעלה דיבר הכת' בדור שהעושקים רבים[5] על הנעשקים כמו שאמ' מקום[6] שמה הרשע[7] ולימד שאם ראיתה דור שהרשע מושל בצדיק אל תתמה על החפץ הכל כמו שמפורש עד[8] מי יביאנו לראות במה שהיה אחריו ועכשיו שב לדבריו הראשון להגיד שנחמה הוא לאדם שאינו רואה מה שיהיה אחריו כמו שהוא אומר בסוף הדבר[9] ושבח אני את המתים שכבר מתו שאינן רואים את המעשה הרע[10] כמו שמספר ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש [והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם] פת' בוכים ואין מושיע אותם מיד עושקיהם שבאים עליהם בכח ובדבר[11] זה טוב לו שלא היה מן העושקים ולא מן הנעשקים ולא ראה את המעשה הרע אשר נעשה

---

1) שהיא יורדת למטה fehlt bei H.

2) H. שמניח אחריו נכסיו לבניו.

3) Vgl. RSBM.

4) H. לדברי.

5) H. רמים.

6) Ergänze המשפט.

7) Vgl. oben 3. 16.

8) Vgl. 3, 22.

9) Vgl. V. 2.

10) Von ועכשיו bis הרע fehlt bei H., der dafür ergänzt ועכשיו חוזר אל ענין זה.

11) ובדבר bis V. 2 hat H. richtig zu V. 3 s. v. אשר לא ראה. Nur ist bei ihm zu lesen ובדבר זה statt ובטוב זה.

כמו שאומר את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלהי׳ [כי עת לכל חפץ] שישפוט האלהים על[1]) המעשה שנעשה שם כשם שבא עת[2]) שגלו הצדיקים משם על שחטאו במקצת כל שכן שסופך שתראה עת שייאבדו רשעים משם על שחטאו הרבה[3]): 18. [אמרתי אני בלבי על דברת בני האדם לברם האלהים] על דבר מקצת עון שעשו ראה הקב״ה לבוחרם שיחריבום וישבו במקומם[4]) [ולראות שהם בהמה המה להם] פת׳ ועוד שיהו[5]) רואים בני אדם ויכירו שאפילו במעשה שלהם ·הם כבהמה תוהים כשרואים שהרשע מכתיר את הצדיק ואינו על חנם. ירמיה[6]) אמר צדיק אתה י״י כי אריב אליך אך משפטים אדבר אתך מדוע דרך רשעים צלחה וכן חבקוק[7]) מתרעם על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל וסוף הקב״ה מראה לו שעל חנם צועק[8]). ד״א [ולראות שהם בהמה המה להם] לפיכך עשה הקב״ה דבר זה שאילו עוברים ובאים[9]) אחירים ויושבין תחתיהן אע״פ שהם רשעים מהם[10]) כדי שידעו שהם כבהמה אפילו במעשה שלהם. 19. [כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה מקרה[11]) אחד להם כמות זה כן מות זה]. 20. [הכל הולך אל מקום אחד] גם האדם גם הבהמה [הכל שבים[12]) אל העפר]. 21. [מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה] מי יודע רוח בני האדם שהיא עולה למעלה מה נעשה ממנה שאינה חוזרת עוד בין

---

1) H. על כל.

2) H. שבא עת fehlt.

3) Aehnliche Gedankenentwickelung bei RSBM.

4) Weil sie (die Frommen) eine geringe Sünde begingen, gefiel es dem Herrn, sie (die Frevler) zu wählen. — Der nicht ausdrücklich bezeichnete Personenwechsel, den der Sinn erfordert, ist auffallend.

5) H. עד שיהיו.

6) Jerem. 12, 1.

7) Habakuk 1, 4.

8) Die ganze Erklärung dieses schwierigen Verses ist äußerst gezwungen, weil in denselben drei verschiedene Personen eingeführt sind: „Gerechte" = בני אדם. „Frevler" = Suffix in לברם und „Menschen" als Subject zu לראות: Einfach und klar ist RSBM. z. St.

9) H. שאלו עוברים ובאים אלו אחריהם giebt denselben Sinn wie Ms. 104, wo auch שאֵלּוּ zu lesen ist. (שאילו ist Schreibfehler).

10) fehlt bei H.

11) Text מקרה

12) Text שב.

הקב"ה שמה שזה עמל אחרים אוכלים כדי שיהיו הבריות יריאים מלפניו שישימו ללבם לאמר הלא מעט ימיי אם אינו[1]) מחלק היום מנכסיי לעניים וקונה מהם חיי עולם הבא מחר הוא מת[2]) ואחרים אוכלים אותם אבל אילו היו מאריכין ימים לא היו משימים לב[3]) לעשות לו[4]) טובה. 15. [מה שהיה כבר הוא] פת' את אשר אירע כבר דבר זה ראו עיניך [ואשר להיות כבר היה] פת' ממה שכבר היה אתה יכול ללמד את העתיד להיות ומה היה כבר[5]) בכל דורות שעברו ביקש הקב"ה את הנרדפים מיד רודפיהם[6]) וכל'[7]) להבא [האלהים יבקש את הנרדף] לפיכך ייזכר[8]) אדם שלא יהא מן הרודפים. 16. [ועוד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה הרשע] פת' מקום שהיו אנשי משפט ואנשי צדק יושבין בו עברו הן[9]) ויושבין במקומן אנשי רשע וכשראיתי כן 17. [אמרתי בלבי את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלהים] ראשונים שהיו שם אע"פ שהיו אנשי משפט ואנשי צדק אי איפשר שלא חטאו במיעוט ושפט אותם האלהים וגזר עליהם שייפנו משם ויבאו רשעים ויגרשום[10]) וישבו[11]) במקומם וכן מצינו כשחטאו עשרת השבטים בא סנחריב[12]) והגלם משם והושיב שמרונים במקומם, הרי למדת שהקב"ה גובה מן הצדיקים מיעוט מעשים רעים[13]) וכל שכן שסופך תראה שגם את הרשע ישפוט האלהים

---

1) H. איני. Die Lesart אינו ist ein offenbarer Schreibfehler, wie oben ראני.

2) H. אמות. So ist auch oben zu lesen. Es scheint, daß die Textesänderung vom Schreiber aus Euphemismus beabsichtigt ist, da er nicht sagen wollte אמות.

3) H. אל לב ist besser.

4) לו fehlt bei H. und ist zu streichen.

5) H. כי מה שיהיה כבר היה; vielleicht oben im Ms. 104 vor ומה zu ergänzen.

6) H. שעברו יבקש את נרדף . . .

7) H. וכן, besser als וכל.

8) H. יזהר: Die Lesart im Ms. 104 ist jedenfalls unrichtig, da die Schreibung ייזכר auf ein Nifal hinweist, was von זכר hier nicht am Platze wäre. Ließ יזכר oder wie H.

9) H. עוברים. (Ms. 104 besser).

10) fehlt bei H.

11) H. Zusatz שם.

12) Sanherib ist eine Verwechslung für Salmanassar cfr. 2. Reg. cap. 17.

13) fehlt bei H.

יפה בעתו] פת' כל דבר שאדם עמל בו בעת שהוא עושה אותו יפה בעיניו לעשותו בשעת שמחה' בשעת אבלא אבלא [גם את העולם נתן בלבם] פת' לפי העולם שהוא[1] רואה בשעת הרווחה[2] נתן הקב"ה בלב הבריות לשמוח בשעת הרווחה לבנות בית ליטע כרם לשמוח במה שהוא רואה עולם[3] שלשמחה והעלים מהם[4] שאינו מחשב בשעת שמחה מה שיהיה בסוף כמו שמפרש מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה מראש עד סוף [מבלי אשר לא ימצא האדם] מראש המעשה מה יהיה בסופו שאילו ראה מראש מה יהיה בסוף לא שמח[5]. 12. [ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו] פת' בכל העתים הללו האמורים למעלה אין בהם יתרון כי אם מה שהוא שמח בשעה קלה ועושה הנאה לעצמו בחייו. 13. [וגם כל האדם שיאכל ושתה מתת אלהים היא] פת' זה בלבד שהוא אוכל ושותה ורואה טוב בעמלו נתן הקב"ה מכל נכסיו והשאר יאכלוהו אחרים: [מתת אלהים] טַנְטֶ לִי אַד דֵיאוּ דוֹנֵיט אֵינְיֵנְטֶ פְּלוֹט. 14. [ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם] פת' כי כל מה שהקב"ה עשה שמה[6] שזה עמל אחר[7] אוכל [הוא יהיה לעולם] פת' כך ראני להיות לעולם[8]. [עליו אין להוסיף] שמא יאמר לך אדם בדין היה שיאריך אדם ימים עד שיאכל וישתה כל עושרו ולא יאכלו אחרים את יגיעו[9] לכן נאמר עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע שיתקצרו[10] מידת ימיו החרוצים לו שהרי במיעוט ימיו נהנה מיגיעו[11] [והאלהים עשה שייראו מלפניו] פת' ודבר זה שעשה

---

1) H. לפי שהעולם statt לפי העולם שהוא. Ms. 104 ist klarer.

2) Sinn: „je nachdem die Welt beschaffen ist, die er sieht ... gab Gott ihm ins Herz, sich im Glück zu freuen." — Das erste בשעת הרווחה ist wohl besser zu streichen und statt הבריות der Concinnität halber mit H. האדם zu lesen.

3) H. בעולם ist unrichtig. — Die ganze Stelle ist sprachlich sehr hart.

4) ממנו entsprechend dem האדם.

5) H. לא היה שמח.

6) H. fehlt.

7) H. ואחר. H's. Lesart giebt denselben Sinn wie das i. Ms. 104 stehende שֶׁמָּה.

8) H. ראוי להיות בעולם. So ist auch Ms. 104, doch mit der Beibehaltung des לעולם (Bibeltext), zu lesen.

9) H. יגיע כפו.

10) H. שתתקצר

11) H. ממנו.

ליהנות מהם אלא לפיכך[1]) הביאו הקב"ה לידו שעתיד הקב"ה[2]) לתת אותו לטוב לפני האלהים[3]):

III.

1. [לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמש][4]) פת' לכל דבר. 2. [עת ללדת] בשעה שנולד בן לאדם הוא שמח ומשמח את אחרים ואילו היה משים אל לבו בשעת משתה ושמחה שבן הנולד לו סופו למיתה לא שמח[5]) עליו אילו היה זוכר שיבוא עתו למות [עת לטעת] ומנהג בני אדם לשמוח בשעת נטיעה ואילו שם אל לבו שיבוא עת לעקור נטיעה זו[6]) לא שמח[7]) עליה וכן כולם עתים הללו פעמים מביא דברים שתחילתן שמחה ואחרי כן תוגה ואחריתן שמחה[8]) ופעמים מביא דברים שתחילתן תוגה[9]) ואחריתן שמחה[10]) וסוף העניין מפרש שהעלים הקב"ה מבריותיו מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף שאילו ידע האדם מה שיהיה בסוף לא היה שמח בשעת שמחה ולא היה מצטער בשעת אבלו. 9. [מה יתרון העושה באשר הוא עמל][11]) מקרא זה מוסב על דברים שתחילתן שמחה וסופן תוגה וכה פתרונו מאחר שסוף הכל לכלייה והכל למיתה הן עומדין [מה יתרון העושה באשר הוא עמל] פת' תמיה אני[12]) על מה הם שמחים[13]) בזמן שהן עמילים בהם הואיל ויודעין שסופן ליבטל אלא זהו הטעם 11. [את הכל עשה

---

1) fehlt bei H., ist auch sprachlich etwas schwierig, da es nur an der Spitze des Satzes zu stehen pflegt.

2) H. לידו להניח ולתת.

3) cfr. Raschi und RSBM.

4) השמים.

5) H. לא היה שמח. So lies auch hier.

6) H. נטוע.

7) H. לא היה שמח.

8) lies שתחילתן שמחה ואחריתן תוגה. H.: [illegible] שמחה ואחריתו מרה

9) H. מרה.

10) H. Zusatz: [illegible] הרי דבר שתחילתו מרה ואחריתו שמחה. Dieser Zusatz ist, etwa eingeführt durch כגון, zur gr[illegible] in den Text des Ms. 104 aufzunehmen, wobei statt [illegible] gewöhnliche תוגה zu lesen wäre.

11) Von RSBM. bezogen auf נתן ענין לאסוף [illegible] den עושה רע.

12) H. תמהני.

13) H. משמחים.

הבאים הכל נשכח] פתר׳ הנה ימים באים שכבר הכל נשכח שדורות האחרונים ישכחו דורות הראשונים [ואיך ימות החכם עם הכסיל] כאדם שמצטער על דבר לומר איך יתכן דבר זה שימות החכם עם הכסיל לפיכך[1]. 17. [שנאתי] אני [את החיים כי רע עלי המעשה[2] כי הכל הבל] 18. [ושנאתי אני את כל עמלי] לפי שסוף[3] [שאניחנו לאדם שיהיה אחרי]. 19. [ומי יודע החכם יהיה] ויתקיים[4] בידו [או סכל] ויאבד אותו[5] מתוך סכלותו לפיכך 20. [סבותי אני לייאש את לבי על כל העמל שעמלתי תחת השמש] שלא לשמוח בו[6] לפי שסוף[7] אניחנו לאחרים[8] כמו שמפרש 21. [כי יש אדם שעמלו בחכמה וגו׳]. 22. [כי מה הווה לאדם בכל עמלו] פת׳ מה הנאה יש לו לאדם בכל עמלו [וברעיון לבו] פת׳ ובחפצון[9] לבו ודומה שגם זה רעות רוח תאות רוח תאות רוח שטות[10] שרעיון לשון רצון ולשון תאוה כמו רעיונך על משכבך סליקו[11]. 23. [כי כל ימיו מכאובים וגו׳]. 24. [אין טוב באדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו גם זו ראיתי אני כי מיד האלהים היא] אדם שהראה את נפשו טוב בעמלו אומר אני שמיד אלהים בא לו ממון זה ליהנות ממנו ורוח המקום נוחה הימנו והביא לידו עושר ונכסים ליהנות מהם. 25. [כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני] פת׳ מי ראוי ליהנות מנכסיי לבד ממני אני שעמלתי[12] בהם לי ראוי לאוכלם [ומי יחוש] מי ראוי למהר ולאוכלם קודם שיפלו נכסיי ביד אחרים [חוץ ממני] פת׳ לבד ממני שעמלתי בהם[13]. 26. [כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת] לאסוף ממון [ושמחה] ליהנות ממנו ולשמוח בחלקו [ולחוטא נתן עניין לאסוף ולכנוס] ולא

---

1) Von כאדם bis לפיכך fehlt bei H.

2) Der Bibeltext ist gekürzt.

3) H. שסופו.

4) H. עמלי.

5) H. ממון.

6) vgl. dagegen Raschi.

7) H. שסופו.

8) H. לאדם אחר.

9) H. ובחפץ.

10) H. שגם רעות רוח הוא תאות רוח תאות שטות. Hiernach ist Ms. 104 zu ändern.

11) Dan. 2, 29 vgl. Menachem im Machberet (ed. Filipowski) S. 165.

12) H. אם עמלתי.

13) Dem Sinne nach ebenso Raschi, annähernd auch RSBM.

בתחילת המעשה עד שלא אעשנו [1]) מה יקראני באחריתו כי מה מועיל לאדם שיעשה בסכלותו דבר שטות ולא חישב עליו קודם שיעשנו ויגזור עליו המלך לעונשו ולאחר [2]) שקנסוהו באיולתו [3]) מה מועיל לו שיבוא אחרי המלך להתחנן לו אחרי אשר כבר ענשוהו [4]) לפיכך טוב לו שיבין בדבר מראש [5]) המעשה ולא יבוא לידי עונש וכן מפרש והולך. 13. [וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך] שהחכם [6]) חכמתו מאירה לו [7]) ומורה אותו דרך שלא יכשל בה כאדם שהולך לאור היום והסכל שאינו מחשב בדבר [8]) קודם שיעשה אותו דומה לזה שהולך בחושך ונכשל כמו שמפרש [9]). 14. [והחכם עיניו בראשו] פת׳ החכם חכמתו מאירה לו ומלמדתו מה לעשות כזה שמהלך בדרך [10]) לאור היום ועיניו שבראשו מיישרים אותו ללכת בדרך [11]) שלא יכשל בו [והכסיל בחושך הולך] דומה לזה שהולך בחושך ואינו יודע עד שנכשל לשעה קלה ואם תאמר לאחר שכל כך [12]) היא שבחה של חכמה שמאירה לבעליה אל תגנה עליה לומר שאף החכמה הבל תשובה לדבריך [ידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כולם] ולפי שמקרה החכם ומקרה הכסיל שניהם הבל [13]) כמו שמפרש והולך [14]). 15. [ואמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני אז יותר ודברתי בלבי שגם זה הבל] 16. [כי אין זכרון לחכם מן [15]) הכסיל] כאילו אמר החכם והכסיל לשניהם אין זכרון [16]) למה [בשכבר הימים

[1]) H. עד אשר לא עשיתיו.

[2]) H. מאחר.

[3]) H. על אולתו.

[4]) vgl. Raschi und RSBM.

[5]) H. בתחלת.

[6]) H. כי החכם.

[7]) H. Zusatz: ומלמדתו מה לעשות ותורנו דרך.

[8]) H. המעשה (statt בדבר).

[9]) vgl. RSBM.

[10]) H. בזה שהוא הולך.

[11]) H. בדרך ישר.

[12]) H. מאחר שגדול כ״כ.

[13]) H.: שניהם שוים על כן אמרתי שגם היא הבל besser wie Ms. 104.

[14]) vgl. RSBM. und Raschi.

[15]) עם.

[16]) vgl. RSBM. Anders Raschi, der also faßt: Das Andenken des Weisen und des Thoren ist nicht gleich, das des ersteren ist לטובה, das des letzteren לרעה. Deshalb sagte ich mir: die Reflexion, nach dem Tode d כסיל gleich, ist הבל. Diese Erklärung ist offenbar nicht zutreffend.

ואחזתי ביישובו שלעולם כמו שמפרש 4. [בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים] 5. [עשיתי לי גנות ופרדסים] גנות גן[1]) ירק ופרדסים אילני פירות 6. [עשיתי לי בריכות מים וגו'] 7. [קניתי עבדים ושפחות וגו']. 8. [קניתי[2]) לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים] דברים חמודים שמלכים[3]) ושרי המדינות מסגלים אותם[4]) [שרים ושרות] בני אדם היודעים כל כלי שיר [עשיתי לי שרים ושרות] תיקנתי לי זכרים ונקיבות לשורר לפניי ויש מפרשים[5]) שרים ושרות מיני כל[6]) זמר[7]) [שדה ושדות][8]) כמו שדה תיבה ומגדל[9]) אֶישְׁקְרְנְשׁ אֵיוְיפְּרֵיטְשׁ בל"ע: 9. [וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלם אף חכמתי עמדה לי] פת' חכמתי עמדה לי לעזרה בכל אלה לעשותם[10]). 10. [וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם] לא מנעתי מהם[11]) [לא מנעתי את לבי מכל שמחה כי לבי שמח בכל[12]) עמלי וזה היה חלקי מכל עמלי] פת' שמחה ששמחתי בכל עמלי זה בלבד היה חלקי. לאחר[13]) השמחה ששמחתי בהם. 11. [פניתי אני לחשב [בכל מעשים[14]) שעשו ידי ובעמל שעמלתי] כדי לעשותן להבא[15]) [והנה הכל הבל ורעות רוח ואין יתרון] בכל אשר יעמל אדם [תחת השמש] לפי שהיום עמל בהם ומחר ייפטר ויניחם לאחרים. 12 [ופניתי אני לראות חכמה] פת' מה ישתכר האדם בסופו כשעמל בחכמה ולראות מה יקרהו כשעמל בהוללות וסכלות [כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו] פת' לכך נתתי את לבי לחשב

---

1) H. גני.

2) Im Bibeltext כנסתי.

3) H's. Lesart כשמלכים ist unrichtig.

4) vgl. Raschi z. St.

5) cfr. Raschi מיני כלי שיר.

6) lies כלי.

7) H. כלי זמר הם

8) Zu שידה vgl. Trg.; Pesch; Talm. babl. Gittin 68a, wo Raschi erklärt: שידה עגלה למרכבת נשים ושרים. Vgl. auch Raschi und RSBM. z. St. Zahlreiche Erklärungen des שדה führt Delitzsch z. St. an.

9) Eine im Talm. häufige Zusammenstellung z. B. Sabb. 120a. Erub. 30b.

10) Raschi als ד"א vgl. RSBM.

11) vgl. Raschi.

12) Text hat מכל.

13) mit לאחר beginnt H. zu V. 10.

14) Text hat מעשי.

15) H. כבר לעשותו ohne להבא, das zu entbehren ist.

ולא לידי חסרון אם כן למה אמרת שראית[1] את כל המעשים שנעשים תחת השמש והנה הכל הבל הרי[2] החכמה אם יעמול אדם בה אינה הבל לפיכך הוא אומר אחריו [ידעתי שגם זה הוא רעיון רוח] מלטלינט בל"ע[3]. 18. [כי ברוב חכמה רוב כעס] כיצד אדם כועס[4] מתוך חכמתו מלא ביתו כסף וזהב וכשמחשב מתוך חכמתו[5] שמחר אחרים יורשים את ממונו ואת נכסיו כועס על עצמו שאספו[6] ושונא את כל עמלו שעמל תחת השמש.

II.

1. [אמרתי אני בלבי] וכשלבי אומר לי מאחר שסופך שתעזוב לאחרים חיליך לכה[7] [אנסכה בשמחה וראה בטוב] מעמל שעמלת [והנה גם הוא הבל]. 2. שהרי [לשחוק אמרתי מהולל] שהרי שמחה שלמשתה אחריתה תוגה[8] מהולל אף הוא לשון סכלות כמו ויתהולל בידם[9]. 3. [תרתי בלבי למשוך ביין את בשרי] למשוך במשתה היין את בשרי [ולבי נוהג בחכמה ולאחז בסכלות] אחזתי בשתיהם בחכמה ובסכלות [עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמש[10] מספר ימי חייהם] פת'[11] לבי אומר לי רצונך לידע בין[12] הפרש בין חכמה לסכלות אחוז בשתיהן ותראה מה יקרך כשתאחוז בחכמה ומה יקרך כשתאחוז בסכלות וכן עשיתי נהגתי[13]

---

1) ראיתי, אמרתי H.

2) H. הלא.

3) fehlt bei H., wie überhaupt alle hier vorkommenden fremdsprachlichen Ausdrücke.

4) H. אוסף man könnte hier für כועס lesen כונס gleichbedeutend mit אוסף, wenn man sich an H's. Lesart anschließen wollte. Nach H. lautet die Frage nur כיצד? (=wie kann das im Citat Enthaltene sein?) Doch giebt unser Text einen sehr guten Sinn, indem mit מלא = מָלֵא die Antwort anfängt. Man lese: כיצד אדם כועס מתוך חכמתו? מתוך חכמתו מלא ביתו כסף וזהב וכשמחשב (שימות מחר) שמחר אחרים וגו".

5) מתוך חכמתו fehlt berechtigt bei H., der dafür hat שימות ומחר.

6) שאספם H.

7) H. hat den Zusatz נא.

8) H. מהולל.

9) 1. S. 21, 14.

10) Lies mit dem Bibeltexte השמים.

11) Hier beginnt H. zu V. 3. Das Andere fehlt.

12) zu streichen, dafür mit H. מה הפרש.

13) H. הנהגתי.

מתי מאנת לענות מפני ותרג׳ לאיתכנעא[1] לענות בו פת׳ להכניע
בו את בני[2] האדם שזה שעשה הקב"ה שכל עמל האדם הבל כדי
שיהו הבריות כנועים[3] מפניו. וראיתי את כל המעשים שנעשו תחת
השמש והנה הכל הבל ורעות רוח מלטלנט בל"ע[4]. 15. [מעות
לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות] תחילת דבר[5] הוא ואינו
מחובר למעלה וזה פתר׳ לפי שהסכלות גורם. לסכל[6] שעושה דבר
מעוות שלא יוכל לתקון אחריו וסכלות גורם לו חסרון שלא יוכל
עוד להתעות[7] וכשאני רואה שהסכל עושה דבר שאינו יכול לתקנו[8]
למלאותו עוד ראיתי אני ולקחתי מוסר. 16. [ודברתי אני עם לבי
לאמר אני הנה הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני]
מלך [על ירושלם ולבי ראה הרבה חכמה ודעת] פת׳ ובחרתי אני
הרבה חכמה ודעת כמו השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום
אשר תראה[9] שפתר׳ בכל מקום אשר תבחר אף כאן ולבי .ראה
הרבה חכמה ודעת פת׳ בחר הרבה. חכמה ודעת[10]. 17. [ואתנה
לבי לדעת חכמה ודעת הוללות וסכלות] לדעת מה גורם לסכל
סכלותו כדי להיזהר שלא נעשה[11] דבר מתוך סכלותו[12] שלא אוכל[13]
לתקן ושלא אחסר[14] דבר מתוך איולתי שלא אוכל למלאותו לפיכך
בחרתי בחכמה ואתרחק מן הסיכלות ואם תאמר לאחר שכל כך
היא שבחה שלחכמה שמשמרת את בעליה שלא יבוא לידי עיוות[15]

---

1) 2. M. 10, 3.

2) בני fehlt bei H.

3) H. נכנעים. Diese Lesart ist die richtigere, da das Cal von כנע nicht gebräuchlich ist.

4) fehlt bei H., der zu V. 14 hat: [והנה הכל הבל] לפי שהייתי אני מלך יכול אני לומר שהכל הבל.

5) H. דיבור.

6) H. לאדם.

7) H. להמנות wie nothwendig auch hier zu lesen ist.

8) ויחסר מתוך שטותו דבר שאינו יכול למלאותו עוד muß auch i. Ms. 104 als Umschreibung des zweiten Verstheils gelesen werden.

9) 5. Mos. 12, 13.

10) Von אף כאן bis V. 17, fehlt bei H., ist wohl auch Glosse des Abschreibers.

11) H. אעשה.

12) H. סכלות.

13) יוכל H.

14) H. תחסר. Die Lesart אעשה und סכלות oder סכלותי ist vorzuziehen. Vgl. nachher אחסר und איולתי.

15) H. עניות. In Anlehnung an den Bibeltext ist עיוות richtiger.

חדש [ולא תמלא אזן משמוע] לפי שכל מה שהוא שומע דומה בעיניו כאילו לא שמע אדם[1]) כזאת ואינו כן אלא 9. [מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש]. 10. [יש דבר שיאמר] אדם [ראה זה חדש הוא] ואינו כן[2]) כש[כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו] אבל לפי שאין זכרון לראשנים דומה בעיניו כאילו הוא דבר חדש כמו שמפרש 11. [אין זכרון לראשנים] לפי שכבר מתו וכשם שדומה בעיניך דבר עולם[3]) חדש כל מה שאתה רואה לפי שאין אתה זוכר שנות דור ודור[4]) כמו כן דור בניך שיעמדו אחריך לא יהיה להם זכרון עם בני בניך[5]) שיעמדו אחריהם כמו שמפורש [גם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון וגו׳] שדור הולך ודור בא לפיכך אני אומר שהאדם כולו הבל. 12. [אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם]. 13. [ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל נעשה תחת השמש[6]) הוא עניין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו]. 14. [וראיתי[7]) את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכל הבל ורעות רוח] שלשה מקראות הללו פתרון אחר הם[8]) וזה פתרונם[9]) אל תאמר שזה שאני אומר שכל מה שאדם עמל תחת השמש הבל הוא מפני שהייתי חסר מהם ולא ניסיתי בהם אבל אילו כנסתי כסף וזהב ודברים חמודים לא הייתי מגנה עליהם וחושבם הבל[10]) אל תאמר כן שהרי אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם[11]) ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת השמש לראות באי זה דבר יעמל אדם תחת השמש שיהא לו ליתרון וראיתי שבכל שיעמול אדם בו עניין רע הוא שנתן אלהים לבני האדם לענות בו כמו לענות בו[12]) כמו עד

---

1) H. hat מעולם.

2) H. ואינו כן אלא כבר.

3) דבר עולם ist als überflüssig zu streichen.

4) Von כמו שמפרש bis ודור fehlt bei H., der statt dessen hat וכמו שאין אתה זוכר דור הראשונים.

5) H. בנים.

6) lies השמים wie im Bibeltext.

7) Im Bibeltext steht ראיתי.

8) muß heißen להם.

9) Von שלשה bis פתרונם fehlt bei H.

10) H. statt עליהם bis הבל: בהם לחשוב שהם הבל.

11) H. zu V. 13: [הוא ענין רע] שבכל שיעמול בו האדם הוא ענין רע פת׳ עינוי רע. Das Uebrige bis לבני האדם fehlt bei H.

12) Koh. 3, 10 (fehlt bei H.)

העולם[1]) מאחורי כיפה ולמטה לפיכך לא נראה הלילה[2]) [סובב אל צפון] בלילה אפי׳ ביום ארוך אבל מזרח ומערב פעמים מהלכתן ביום ארוך ופעמי׳ מסבבתן בלילה[3]) ביום קצר [סובב[4]) הולך הרוח] פת׳ סובל[5]) בלילה כותל מערב[6]) וכל כותל צפון עד שמגיע כשיעלה עמוד השחר לכותל מזרחית [וכל[7]) סביבותיו שב הרוח] פתר׳ מסבב והולך בלילה עד ששב אל מקומו [שב הרוח] פת׳ שב אל[8]) קרן זוית שלו כמו לפאה האחת[9]) שתרגו׳ לרוחא חדא[10]): 7. [כל הנחלים הולכים אל הים] ואם תאמר מאחר שכל הנחלים הולכים אל הים מה זה שאין הים מתמלא וממלא את העולם תשובה לדבריך זה שהים אינו מלא דבר זה גורם [אל מקום שהנחלים הולכים] ממקום מוצא מקודם שיצאו[11]) [שם הם שבים ללכת] פת׳ ללכת אל הים[12]) וכן סדר הילוכן לעולם הולכים אל הים וחוזרים תחת הקרקע אל מקודם[13]) למדת שאף הנחלים אינם דבר עבר ובטל אלא דבר עומד ואינו הבל. 8. [כל הדברים יגיעים לא יוכל איש לדבר] פת׳ יש דברים הרבה שאינן בטילין לעולם ואם באתי להזכירן היו מייגעין אותי לפי שהם בלא מספר [ולא יוכל איש לדבר][14]) ולהג הרבה יגיעת בשר[15]) הוא ואם באתי להזכירם לא יוכל איש לדבר [לא תשבע עין לראות] לפי שכל מה שהוא רואה דומה בעיניו כאילו

---

1) So ist auch bei H. der offenbar korrumpirte Text zu ändern. Vgl. übrigens Talm. babl. Erubin Fol. 56a.

2) lies בלילה.

3) fehlt bei H. und an der angegebenen Talmudstelle.

4) Der Bibeltext hat zweimal סובב.

5) Schreibfehler für סובב.

6) H. מערבי.

7) lies ועל, wie der Bibeltext lautet.

8) שב אל fehlt bei H.

9) 2. Mos. 27, 9.

10) Zur ganzen Stelle vgl. Talm. babli Pesachim Fol. 94b.

11) H. hat למקום מוצאם מקודם: Der Sinn ist offenbar: „an den Ort, nach dem die Flüsse ziehen, von dem Orte ihres Ausgangs d. h. ihrer Quelle aus — dahin ziehen sie wieder d. h. zum Meer und also ist ihr Weg . . . .“ Demgemäß ist folgende Lesung zu empfehlen: ממקום מוצאם oder מקורם(ם): מְקֻדָּם

12) ללכת אל הים fehlt bei H.

13) H. מקומם Ms. 104 lies מקורם (ihre Quelle).

14) Statt פת׳ bis לדבר hat H. nur יגעים אותי לפי שהם רבים.

15) vgl. Koh. 12, 12.

עוברים ובטלים דור אחר דור כמו שעברו דורות הראשוני׳ כן יעברו דורות הבאים אחריהם לפיכך אני או׳ על האדם כולו[1]) הבל אבל הארץ אינה הבל לפי שהיא לעולם עומדת: 5. [וזרח השמש ובא השמש] ואם תאמר גם על השמש אני יכול לומר שהוא הבל שהרי בבוקר זרח במזרח[2]) ולערב הוא שוקע אין לומר כן שאם ראיתו שוקע לערב אל מקומו שראיתו אתמול זורח[3]) משם תראהו גם היום זורח שם[4]) כמו שמפרש [ואל מקומו שואף וזורח[5]) הוא שם] שואף אַוורְדִּר בל״ע[6]) כמו כעבד ישאף צל[7]) אף כאן שואף פתר׳ מצפה מתי תבוא שעתו ויזרח[8]) במקומו: 6. [הולך אל דרום] ואם תאמר זה שזורח היום לא הוא השמש שזרח אתמול שאם הוא אותו השמש עצמו שזרח אתמול[9]) אי זה הדרך נחלק הלילה שלא[10]) נראה בעולם אלא על כרחך לא הוא זה שזורח היום אותו שזרח אתמול[11]) שאותו שזרח אתמול עבר ובטל ולא ישוב עוד וגם[12]) על השמש יכול[13]) לומר שהוא הבל תשובה לדבריך מיום שבראו הקב״ה העמידו לעד לעולם חק נתן ולא יעבר וזה שאינו נראה בלילה לפי שהולך אל דרום אפילו ביום קצר וסובב אל צפון בלילה מאחורי כיפה ולמעלה[14]) כדברי חכמי ישראל[15]) ולדברי חכמי אומות

---

1) H. שכולו.

2) H. ממזרח.

3) H. שאם ראיתו שוקע אתמול ממקום שראיתו זורח אתמול וגו׳.

4) Bei H. ist שם überflüssig. „Wenn Du sie gestern hast untergehen sehen [so ist das kein Beweis ihrer Vergänglichkeit; denn] von dem Orte, da du sie gestern aufgehen sahst, von dort u. s. w." In Ms. 104 ist besser משם zu lesen (st. שם), ebenso vielleicht auch bei Raschi z. St.: שתזרח משם.

5) Text וזרח.

6) fehlt bei H. — Eine Zusammenstellung der in diesem Commentar vorkommenden fremdsprachlichen (französ.) Worte mit Erklärung s. am Schlusse des deutschen Theils.

7) Hiob 7, 2, wo Kara ebenfalls erkl.: בעבד שמצפה.

8) H. וזרח: Statt במקומו ist vielleicht besser ממקומו.

9) H. fehlt von שאם bis אתמול.

10) H. :הלך בלילה שאינו. Statt נחלק ist הלך zu lesen.

11) H. fehlt אותו שזרח אתמול, was leicht zu entbehren ist.

12) H. וא״כ גם.

13) mit H. zu lesen יכול אני.

14) H. מאחרי כיפה למעלה.

15) H. חכמים.

I.

1. [דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם] על שם שקיבץ את החכמה נקרא קהלת. וכן מצינו שהינחו[1] חכמים שם שקראוהו אביו ואמו וקורין אותו על שם אומנותו שכן הוא דורש בפסיקת'[2] שאלו לתורה כשהוא רוצה לומר שאלו למשה הוא אומר שאלו לתורה[3] וכשהוא רוצה לומר שאלו ליחזקאל הוא אומר שאלו לנבואה וכשהוא רוצה לומר שאלו לשלמה הוא אומר שאלו לחכמה. וכן מצינו ביחזקאל כשהוא מדבר לחירם מלך צר הוא קורהו כרוב רכת'[4] את כרוב ממשח הסוכך, מדמהו לעוף שפורש כנפיו ומסכך תחתיו את הכל על שם מלכותו, אף כאן קהלת על שם שקיהל את החכמה:[5] 2. [הבל הבלים אמר קהלת] פתרונו כך אמר קהלת אי זהו דבר שהוא הבל מכל הבלים לפי שיש דברים הרבה שעומדים לעולם[6] אבל אי זהו[7] דבר שכולו הבל זה האדם כמו שמפרש: 3. [מה יתרון לאדם] מה מועילו [בכל עמלו[8] שיעמל תחת השמש] פתרון שיעמל בעולם[9] היום יעמול עליו ומחר מת[10] ומניחו לאחרים כמו שמפרש 4. [דור הולך ודור בא והארץ לעולם עמדת] פת' כל הדורות

1) Offenbarer Schreibfehler für שהניחו.

2) Siehe: Pesikta ed. Buber Lyck 1868 S. 158 b.

3) הוא אומר שאלו לתורה fehlt bei H.

4) Ezechiel 28, 14.

5) Letztere Erklärung ebenso bei Raschi und RSBM. die noch darauf hinweisen, daß Salomo Spr. 30, 1 אגור heißt מפני שאגר חכמות.

6) Kara meint, es giebt Dinge auf Erden, die obwohl sie הבל sind oder doch wenigstens zu sein scheinen, trotzdem עומדים לעולם „ewigen Bestand haben"; ganz הבל ist nur der Mensch.

7) H. יש (statt אבל אי זהו).

8) H. hat den Zusatz בכל פעלו.

9) H. הזה.

10) H. ימות.

Der Kommentar des R. Josef Kara zu Kohelet ist bis Kap. IV. Vers 11 gedruckt nach einem Pentateuchmanuskript der Gemeinde Eger, das auf der Universitätsbibliothek zu Prag sich befindet, bei Hübsch (H), die fünf Megillot nebst dem syrischen Targum u. s. w. Prag 1866. Selbstverlag. (cfr. das. Einleitung S. XII. und Geiger, jüdische Zeitschr. VI. S. 201 ff.)

Der Kommentar des R. Samuel ben Meïr (RSBM.) aus cod. 32 der Hamburger Stadtbibliothek ist gedruckt bei Jellinek, Kommentar zu Kohelet und dem Hohen Lied; Leipzig 1855. (Vgl. übrigens Rosin, RSBM. als Schrifterklärer S. 19 und Porges, in Frankel's Mtschr. 1883. S. 167.)

נכתב אות באות בלי תוספות וגרעון מהכ"י ואך סימני הפרשיות והפסוקים נוספו עליו:

פירוש קהלת לר' יוסף קרא

העתקתיו מכתב יד הנמצא בבית המדרש אשר נתיסד
בברעסלויא ע"י המנוח ר' יונה תאומים פרענקעל:

אוצר טוב

כולל

דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים.

שנת תרמ"ו — תרמ"ז.

OZAR TOB

hebräische Beilage

zum

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums

herausgegeben von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.

Berlin.

Ad. Mampe.

1886.

Stanford University Libraries
3 6105 119 719 354